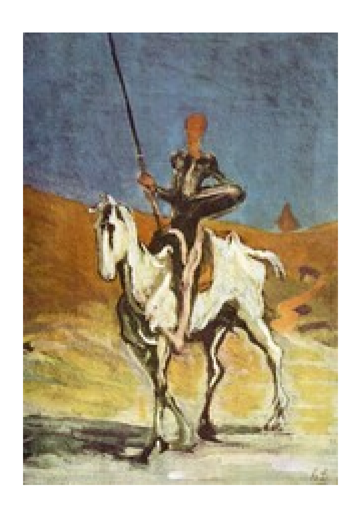
Miguel DE UNAMUNO



DU SENTIMENT TRAGIQUE DE LA VIE

chez les hommes et chez les peuples

(1913)

et quelques textes inédits.

Traduction de l'espagnol (castillan), édition numérique, index et notes

par Olivier Gaiffe

pour http://mediatexte.fr

2011

Je dédie cette traduction
à Marcel Vallée, mon grand-père,
ainsi qu'à Sandrine Bénard.
O. G.

Avertissement du traducteur

La présente traduction se base sur le texte original : Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, 1913, Editorial Espasa Calpe, Colección Austral, 9° edición, 1999. Les textes inédits qui suivent sont traduits à partir de : Miguel de Unamuno, *Antología / Poesia, narrativa, ensayo*, Fondo de Cultura Económica, Colección Heteroclásica : Programa Pensar en Español, 2007. Nous y avons apporté des aménagements lorsque des coquilles le justifiaient. Nous notifions en bas de page les doubles traductions que nous n'avons pas pu éviter. L'on pourra y distinguer deux types de notes de bas de page ; celles de l'auteur seront notées : NDA, celles du traducteur : NDT. Autant que possible, nous avons rendu les vers en vers, et la prose en prose. Nous précisons que la présente traduction se trouve placée sous la licence libre CC NC-BY-ND, qui en autorise la diffusion libre et gratuite à condition d'attribution de paternité, et qui en interdit l'usage commercial ou la modification.

O. G.

Table des matières

I. L'homme en chair et en os

I §1 « *Je suis homme : rien de ce qui est humain ne m'est étranger* », dit le comique latin[1]. Et je dirais bien plutôt : aucun homme ne m'est étranger. Je suis homme ; je ne m'estime étranger à aucun autre homme[2]. En effet, l'adjectif *humain* m'apparaît aussi suspect que le substantif abstrait *humanité*. Ni l'humain, ni l'humanité ; ni l'adjectif simple, ni l'adjectif substantivé[3]. Il n'y a que le substantif concret : l'*homme*. L'homme en chair et en os, celui qui naît, qui souffre et qui meurt. Surtout, celui qui meurt. Celui qui mange, et qui boit, et qui joue, et qui dort, et qui pense, et qui veut, l'homme que l'on voit et que l'on entend. Le frère. Le véritable frère.

I §2 Parce qu'il y a autre chose, qu'on appelle aussi *l'homme*, et qui fait l'objet d'un certain nombre de divagations plus ou moins scientifiques. C'est le bipède sans plume de la légende[4], l'animal politique d'Aristote, la partie du contrat social chez Rousseau, l'*homo œconomicus* des manchesteriens, l'*homo sapiens* de Linné, ou, si l'on veut, le mammifère debout. Un homme qui n'est d'aucun endroit déterminé, ni d'aucune époque précise, qui n'a ni sexe ni patrie ; bref : une idée. En d'autres termes : quelque chose d'autre qu'un homme.

I §3 Le nôtre, celui qui est en chair et en os, est différent ; c'est moi ; toi, lecteur ! Tel autre, plus éloigné ; tous, autant que nous sommes à être supportés par la Terre.

1 NDT : Il s'agit de Térence, *L'Homme qui se punit lui-même*, I, 25
2 NDT : Phrase oubliée par Marcel Faure-Beaulieu, qui s'en tient à sa version latine.
3 NDT : Le texte original comporte : « *substantivado* », après « *adjetivo* ». Aussi traduisons-nous, non par « substantif abstrait », comme Faure-Beaulieu, mais par « adjectif substantivé ».
4 NDT : Diogène Laërce rapporte une anecdote d'après laquelle, Platon ayant défini l'homme comme un « bipède sans plumes », Diogène lui aurait apporté un oiseau déplumé, disant : « Voici l'homme selon Platon », pour le réfuter plaisamment. Platon aurait retouché ainsi sa définition (par mauvaise foi ?) : « un bipède sans plume... et qui a les ongles plats et larges ».

I §4 Et cet homme concret, de chair et d'os, est tout à la fois le sujet et le suprême objet de toute philosophie, quoiqu'en pensent certains soi-disant philosophes.

I §5 Dans la plupart des histoires de la philosophie que je connais, on nous présente les systèmes comme s'ils s'engendraient les uns les autres, et c'est à peine si leurs auteurs y figurent autrement que comme de simples prétextes. La biographie intime des philosophes, des hommes qui philosophèrent[5], tient une place secondaire. Et c'est elle, pourtant – c'est cette biographie intime – qui nous explique le plus de choses.

I §6 Il importe de dire, avant toute chose, que la philosophie se rapproche davantage de la poésie que de la science. Combien de systèmes philosophiques se sont cristallisés comme les dépositaires des résultats « ultimes » des sciences particulières, à telle ou telle époque, et se sont trouvés avoir moins de consistance et moins de vie que ceux qui représentaient l'ardente aspiration de l'esprit de leur auteur !

I §7 Et c'est parce que les sciences, quelques importantes et indispensables qu'elles soient pour notre vie et notre pensée, nous sont, en un certain sens, plus étrangères que la philosophie. Elles ont un but plus objectif, c'est-à-dire plus éloigné de nous. Au fond, ce sont des affaires économiques. Une découverte scientifique nouvelle, de celles que l'on nomme « théoriques », est comme une découverte mécanique, comme celle de la machine à vapeur, comme celle du téléphone, du phonographe, de l'aéroplane : c'est une chose qui sert à quelque chose. Ainsi, le téléphone peut nous servir à communiquer à distance avec la femme aimée. Mais ceci,

5 NDT : L'original dit « *que filosofaron* ». Faure-Beaulieu surtraduit, lorsqu'il écrit : « qui ont passé leur vie à philosopher ».

à quoi cela nous sert-il ? Quelqu'un prend un tramway électrique pour aller à l'opéra. Et il se demande : *en l'occurrence, qu'est-ce qui est le plus utile : le tramway, ou l'opéra ?*

I §8 La philosophie répond à la nécessité de nous forger une conception unitaire et totalisante du monde et de la vie, et de former pour nous, en conséquence de cette conception, un sentiment qui donne naissance à une attitude intime, et même à une action. Mais il s'avère en réalité que ce sentiment, bien loin d'être la conséquence de cette conception, en est la cause. Notre philosophie, c'est-à-dire notre manière de comprendre ou de ne pas comprendre le monde et la vie, procède de notre sentiment à l'égard de la vie elle-même. Et la vie, comme tout ce qui est affectif, a des racines subconscientes, ou peut-être inconscientes.

I §9 D'ordinaire, ce ne sont pas nos idées qui nous rendent optimistes ou pessimistes. Bien plutôt est-ce notre optimisme ou notre pessimisme d'origine philosophique ou peut-être pathologique, qui, dans un cas comme dans l'autre, forme nos idées.

I §10 L'homme – dit-on – est un animal raisonnable. J'ignore pourquoi l'on n'a pas dit de lui qu'il était un animal affectif ou sentimental. Et il se pourrait que ce qui le différencie des autres animaux soit davantage le sentiment que la raison. J'ai plus souvent vu raisonner un chat que je ne l'ai vu rire ou pleurer. Peut-être pleure-t-il ou rit-il en lui-même, mais à ce compte-là, peut-être une écrevisse résout-elle en elle-même des équations du second degré.

I §11 Aussi est-ce l'homme qui doit le plus nous importer dans un philosophe.

I §12 Prenez Kant, l'homme Emmanuel Kant, celui qui naquit à Koenigsberg à la fin du dix-huitième siècle, et qui y vécut jusqu'au seuil du dix-neuvième. Dans la philosophie de cet homme appelé Kant, homme de cœur et d'esprit, autrement dit : de cet homme tout court, se trouve un saut significatif, comme aurait dit Kierkegaard, autre homme (et tellement homme !) : le saut qu'il y a entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Quoi qu'en disent ceux qui ne voient pas l'homme, il reconstruit dans cette dernière tout ce qu'il avait démoli dans la première, après avoir examiné et pulvérisé par son analyse les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, du Dieu aristotélicien, qui est le dieu qui correspond à l'animal politique, du dieu abstrait, du premier moteur immobile. A partir de là, il en vient à reconstruire Dieu, mais c'est le Dieu de la conscience, l'auteur de l'ordre moral – le Dieu luthérien, en fin de compte. Ce saut réalisé par Kant est déjà contenu en germe dans la notion luthérienne de foi.

I §13 Le Dieu un, le Dieu rationnel, c'est la projection dans l'infini du dehors de l'homme par définition, autrement dit : de l'homme abstrait, de l'homme qui n'est pas un homme. Quant à l'autre Dieu, le Dieu sentimental et volitif, c'est la projection dans l'infini du dedans de l'homme qui est fait pour vivre, de l'homme concret, en chair et en os.

I §14 Kant reconstruisit avec le cœur ce que son esprit avait démoli. Et, de fait, nous savons, tant par le témoignage de ceux qui le connurent, que par son témoignage à lui – dans ses lettres et dans la manière dont il apparaissait en privé, que l'homme Kant, le vieux gars un tantinet égoïste, qui enseigna la philosophie à Koenigsberg à la fin du siècle de l'*Encyclopédie* et de la déesse Raison, fut un homme que le problème préoccupait beaucoup. Le problème : je veux dire le seul véritable problème vital, celui qui nous prend le plus aux tripes, le problème de notre destination individuelle et

personnelle, le problème de l'immortalité de l'âme. L'homme Kant ne se résignait en aucune façon à mourir. Et parce qu'en aucune façon il ne se résignait à mourir, il fit le saut dont on a parlé, le saut immortel d'une critique à l'autre.

I §15 Celui qui lira la *Critique de la raison pratique* avec attention et sans œillères, verra qu'en toute rigueur, l'existence de Dieu s'y trouve déduite de l'immortalité de l'âme, et non l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu[6]. L'impératif catégorique nous mène à un postulat moral, qui requiert à son tour dans le domaine théologique – ou plutôt eschatologique – l'immortalité de l'âme. Et pour pourvoir à cette immortalité, Dieu apparaît. Tout le reste n'est que tour de passe-passe de professionnel de la philosophie.

I §16 L'homme Kant sentit que la morale fondait l'eschatologie. Mais le professeur de philosophie intervertit les termes de cette relation.

I §17 Un autre professeur – le professeur et l'homme William James – disait déjà je ne sais où que pour les hommes en général, Dieu était le pourvoyeur de l'immortalité. C'est le cas pour les hommes en général, y inclus pour l'homme Kant, pour l'homme James, et pour l'homme qui écrit ces lignes que tu es en train de lire, lecteur.

I §18 Un jour, je parlai avec un paysan, et je lui soumis l'hypothèse d'après laquelle il y aurait un Dieu gouvernant le ciel et la terre, un Dieu-conscience de l'univers, mais que pour autant, l'âme de chaque homme ne serait pas immortelle dans le sens traditionnel du terme, dans le sens concret. « Dans ce cas, à quoi servirait Dieu ? » – me répondit-il. Et c'est la réponse que se faisaient, dans l'intimité de leur for intérieur, l'homme Kant, et

6 Cf. Kant, *Critique de la raison pratique*, **I**, II, 2, 4-5

l'homme James. C'est seulement que, dans l'exercice de leurs fonctions académiques, il leur fallait justifier rationnellement cette attitude, pourtant si peu rationnelle. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit absurde. C'est évident.

I §19 Hegel rendit célèbre sont aphorisme d'après lequel tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel, rationnel. Mais nous sommes nombreux à ne pas être convaincus par Hegel, à continuer à croire que ce qui est réel, ce qui est réellement réel, est irrationnel ; que c'est sur des irrationalités que la raison construit. Hegel, grand auteur de définitions, prétendit avec elles reconstruire l'univers, semblable à ce sergent d'artillerie qui pensait que les canons se fabriquaient en se munissant d'un trou, qu'on recouvrait ensuite de fer.

I §20 Un autre homme, l'homme Joseph Butler, évêque anglican vivant au début du dix-huitième siècle, et dont le cardinal catholique Newman dit qu'il s'agit du plus grand homme de l'église anglicane, au terme du premier chapitre de son grand ouvrage sur l'analogie de la religion – chapitre qui traite de la vie future – écrivit ces humbles paroles : « cette crédibilité de la vie future, sur laquelle on a tant insisté ici, aussi peu qu'elle satisfasse notre curiosité, semble répondre à tous les besoins de la religion aussi bien qu'une preuve démonstrative pourrait le faire. En réalité, une preuve – même démonstrative – de la vie future, ne serait pas une preuve de religion. Car, le fait que nous devions vivre après la mort est quelque chose qui se concilie aussi bien avec l'athéisme, et que l'athéisme peut aussi bien prendre en compte, que le fait qu'à présent, nous soyons en vie. Aussi, rien ne peut être plus absurde que de faire de l'athéisme un argument contre la possibilité d'une vie future. »

I §21 L'homme Butler, dont l'homme Kant connaissait peut-être les

œuvres, voulait sauver la foi en l'immortalité de l'âme, et en ce qui le concerne, il la déconnecta de la foi en Dieu. Le premier chapitre de son *Analogie* traite, comme je vous le dis, de la vie future ; et le second, du gouvernement de Dieu par le moyen des récompenses et des punitions. Et c'est parce qu'au fond, le bon évêque anglican déduit l'existence de Dieu de l'immortalité de l'âme. Et comme le bon évêque anglican prit cela pour point de départ, il n'eut pas à faire le saut auquel fut contraint le bon philosophe luthérien, à la fin de ce même siècle où il vécut. L'évêque Butler était un homme, le professeur Kant en était un autre.

I §22 Et être un homme, c'est être quelque chose de concret, d'unitaire, et de substantiel. C'est être une *res*, une chose. Et nous ne sommes pas sans savoir ce qu'un autre homme, l'homme Benoît Spinoza, ce juif portugais qui naquit et vécut en Hollande pendant la seconde moitié du dix-septième siècle, écrivit à propos de tout ce qui est chose. La proposition 6 de la troisième partie de son *Ethique* dit : *una quaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur* – autrement dit : *chaque chose, en tant qu'elle est en soi, s'efforce de persévérer dans son être*. Chaque chose en tant qu'elle est en soi – autrement dit : en tant que substance, puisque d'après lui, la substance est ce qui est par soi, et se conçoit par soi. Et dans la proposition suivante, la septième de la même partie, il ajoute : *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam* – c'est-à-dire : l'effort par lequel chaque chose essaie de persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence actuelle de la chose elle-même. Ce qui veut dire que ton essence, lecteur ! , la mienne, celle de l'homme Spinoza, celle de l'homme Butler, celle de l'homme Kant, et celle de tout homme qui est homme, n'est rien d'autre que le *conatus*, l'effort qu'il fait pour continuer d'être un homme, en ne mourant pas. Et l'autre proposition qui suit les deux précédentes, la huitième, dit : *conatus, quo*

unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit, autrement dit : *l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer implique non pas un temps fini, mais un temps indéfini*. Ce qui signifie que toi, moi, et Spinoza, nous voulons ne jamais mourir, et que ce désir ardent qui est le nôtre, de ne jamais mourir, est notre essence actuelle. Et pourtant, ce pauvre juif portugais, exilé dans les brumes hollandaises, ne put jamais croire à sa propre immortalité personnelle, et toute sa philosophie ne fut qu'une consolation qu'il se forgea, à défaut d'avoir la foi. Comme d'autres ont mal à la main, au pied, au cœur, ou à la tête, Spinoza avait mal à Dieu. Pauvre homme ! Et pauvres hommes, que les autres !

I §23 Et l'homme, cette chose, est-ce une chose ? Quelque absurde que paraisse la question, il y en a qui se la sont posée. Il y a peu, une certaine doctrine qu'on appelait *positivisme* courut de par le monde, et fit à la fois grand bien, et beaucoup de mal. Et parmi les maux qu'elle produisit, il y eut celui de nous apporter un genre d'analyse tel que les faits s'en trouvaient pulvérisés, n'étant plus guère autre chose qu'une poussière de faits. Les meilleurs de ce que le positivisme appelait des faits, n'étaient rien d'autre que des fragments de faits. En psychologie, son action fut délétère. Jusqu'à ce qu'il arrive des scolastiques embrassant la carrière de littérateurs – je ne dis pas des philosophes embrassant la carrière de poètes, car le poète et le philosophe sont frères jumeaux, lorsqu'ils ne sont pas une seule et même personne – qui appliquèrent l'analyse psychologique positiviste au roman et au théâtre, là où il faut camper des hommes concrets, en chair et en os. Et les états de conscience firent disparaître les consciences elles-mêmes. Il leur arriva ce qui arrive fréquemment – dit-on – lorsqu'on examine et qu'on teste *in vivo* certains composés de chimie organique fort complexes : les réactifs détruisent le corps précis qu'on se proposait d'examiner, et nous n'obtenons rien d'autre que des produits de synthèse.

I §24 Partant du fait évident qu'en notre conscience, défilent des états contradictoires entre eux, ils en vinrent à ne plus voir clairement la conscience, à ne plus voir clairement le moi. S'enquérir du moi de quelqu'un, c'est comme s'enquérir de son corps. Et il est à noter que lorsque je parle du moi, je parle du moi concret et personnel. Je ne parle pas du Moi fichtéen, mais de Fichte lui-même, de l'homme Fichte.

I §25 Et ce qui détermine un homme, ce qui fait qu'il est *un* homme déterminé, qu'il est celui-ci et non pas un autre, ce qui fait qu'il est celui qu'il est et qu'il n'est pas celui qu'il n'est pas, c'est un principe d'unité et un principe de continuité. Un principe d'unité dans l'espace d'abord, grâce au corps. Et ensuite, dans l'action et dans le but poursuivi. Lorsque nous marchons, un pied ne s'élance pas devant tandis que l'autre recule, pas plus que nos yeux ne regardent l'un le nord, et l'autre le sud, lorsque nous regardons, et que nous sommes en bonne santé. En chaque moment de notre vie, nous avons un but, vers lequel convergent synergiquement nos actions. Même si, le moment d'après, nous changeons ce but pour un autre. Et en un certain sens, un homme est d'autant plus homme que son action est plus unitaire. Il y en a qui, leur vie durant, ne poursuivent qu'un seul but, quel qu'il soit.

I §26 J'ajoute un principe de continuité dans le temps. Sans entrer dans la question de savoir si oui ou non, je suis le même qu'il y a vingt ans (ce qui donne lieu à d'oiseuses discussions), le fait que celui que je suis aujourd'hui provienne de l'état de conscience qui était dans mon corps il y a vingt ans, et ce, par une série continue d'états de conscience successifs, me paraît indiscutable. La mémoire est le fondement de la personnalité individuelle, tout comme la tradition est le fondement de la personnalité collective d'un peuple.

L'on vit dans le souvenir, et par le souvenir, et notre vie spirituelle n'est au fond qu'un effort où notre souvenir persévère pour se faire espérance, l'effort de notre passé pour se faire avenir.

I §27 Je sais fort bien que tout cela est d'une banalité criante. Mais c'est qu'en parcourant le monde, on se trouve en face d'hommes qui ne semblent pas se sentir eux-mêmes. L'un de mes meilleurs amis, avec lequel je me suis promené quotidiennement de nombreuses années durant, me disait, chaque fois que je lui parlais de ce sentiment de la personnalité propre : « En ce qui me concerne, je ne me sens pas moi-même. Je ne sais pas ce que c'est que cette chose-là. »

I §28 Il arriva, en une certaine circonstance, que cet ami auquel je fais allusion, me dise : « J'aimerais bien être untel ». Et je lui dis : « Voilà ce que je ne pourrai jamais comprendre : que quelqu'un veuille être quelqu'un d'autre. » Vouloir être un autre, c'est vouloir cesser d'être celui qu'on est. Je m'explique fort bien que l'on désire avoir ce qu'un autre a, ses richesses ou ses connaissances. Mais être un autre, c'est là une chose que je ne m'explique pas.

I §29 On a dit plus d'une fois que tout homme malheureux, quel qu'il soit, préfère être celui qu'il est, même avec ses malheurs, plutôt que d'être un autre, qui en serait privé. Et cela tient à ce que les hommes malheureux – lorsqu'au milieu du malheur, ils conservent la santé ; autrement dit, lorsqu'ils s'efforcent de persévérer dans leur être – préfèrent le malheur à l'inexistence. Pour parler de moi-même, je puis dire que lorsque j'étais jeune, et même lorsque j'étais enfant, les tableaux pathétiques de l'enfer qu'on me brossait n'ont jamais réussi à m'émouvoir, car de fait, rien ne me paraissait aussi horrible que le néant lui-même. C'est que j'avais furieusement soif d'être,

j'avais faim de divinité – ainsi que l'a dit notre ascète.

I §30 Porter en soi l'idée fixe et folle de devenir un autre, c'est porter en soi la résolution absurde de cesser d'être. Tout un chacun défend sa personnalité, et n'accepte de changement dans sa manière de penser ou de sentir que pour autant que ce changement puisse se fondre dans l'unité de son esprit, et s'y insérer sans en rompre la continuité ; que pour autant que ce changement puisse s'intégrer harmonieusement à tout le reste de sa manière d'être, de penser, de sentir, et qu'il puisse se mêler à ses souvenirs. Ni d'un homme, ni d'un peuple – lequel, en un certain sens, est lui aussi un homme – on ne peut exiger de changement qui rompe l'unité et la continuité de sa personne. On peut y changer beaucoup de choses, jusqu'à le changer presque complètement, mais cela ne peut se faire qu'au sein d'une continuité.

I §31 Certainement, certains individus présentent ce qu'on appelle un changement de personnalité. Mais c'est là un cas pathologique. Et c'est en tant que tel que les psychiatres l'étudient. Dans ces changements de personnalité, la mémoire, le fondement de la conscience, s'effondre complètement. Et, pour tout support de sa continuité individuelle – à défaut de continuité personnelle – il ne reste plus au pauvre patient, que son organisme physique. Une telle maladie, pour le sujet qui en souffre, équivaut à la mort. Il n'y a guère que pour ses héritiers, s'il a quelque fortune, qu'elle n'équivaut pas à la mort. Et cette maladie n'est rien d'autre qu'une révolution, une authentique révolution.

I §32 Une maladie, à certains égards, est une dislocation organique. C'est un organe, ou un élément quelconque du corps vivant, qui se rebelle, qui rompt la synergie vitale, et qui conspire à une fin différente de celle à laquelle

concourent les autres éléments coordonnés avec lui. Son but, considéré en lui-même – c'est-à-dire, considéré abstraitement – peut être plus élevé, plus noble, plus ... tout ce que l'on voudra, il n'en demeure pas moins autre. Il pourrait se faire qu'il fût meilleur de voler et de respirer dans l'air que de nager et de respirer dans l'eau, mais si les nageoires d'un poisson se mettaient à vouloir se transformer en ailes, le poisson, comme tel, périrait. Et il n'est d'aucun secours de prétendre qu'il finirait par devenir oiseau, puisqu'il n'y aurait là aucun processus de continuité. Je n'en suis pas certain, mais peut-être peut-il se faire qu'un poisson donne naissance à un oiseau ou à un autre poisson qui s'approche davantage de l'oiseau. Mais un poisson, tel poisson déterminé, ne peut en aucun manière, de lui-même, durant sa vie, devenir oiseau.

I §33 Tout ce qui en moi conspire à rompre l'unité et la continuité de ma vie, conspire à ma destruction, et par là, à sa propre destruction. Tout individu qui, au sein d'un peuple, conspire à rompre l'unité et la continuité spirituelle de ce peuple, tend à le détruire, et à se détruire lui-même, en tant qu'il fait partie de ce même peuple. Tel autre peuple est-il meilleur ? Fort bien, quoique nous ne comprenions pas bien ce que peut vouloir dire *meilleur* ou *pire*. Est-il plus riche ? Soit. Est-il plus savant ? De même, soit. Est-il plus heureux ? Là, déjà... Mais enfin, passons, et qu'il en soit ainsi. Est-il ce qu'on appelle vainqueur, tandis que nous autres sommes vaincus ? A la bonne heure. Tout cela est fort bien, mais c'est être autre. Et voilà qui suffit. Parce que pour moi, devenir autre en rompant l'unité et la continuité de ma vie, c'est cesser d'être celui que je suis, autrement dit, c'est tout bonnement cesser d'être. Et cela, non ! Tout ce qu'on veut, mais pas cela !

I §34 Un autre jouerait-il aussi bien, voire mieux, le rôle qui est le mien ? Un autre remplirait-il tout aussi bien ma fonction sociale ? Oui, mais ce ne

serait pas moi.

I §35 « *Moi, moi, encore et toujours moi* – dira sûrement quelque lecteur – *pour qui te prends-tu ?* » Je pourrais ici lui répondre avec Oberman[7], avec l'homme monumental qu'est Oberman, que je me prends pour ce que je suis : « *Tout mon être (...) : ce n'est rien dans la nature, c'est tout pour moi*[8] ». Mais non. Je préfère lui rappeler un point de la doctrine de l'homme Kant, celle d'après laquelle nous devons considérer nos prochains, les autres hommes, non comme des moyens, mais comme des fins. Aussi ne s'agit-il pas uniquement de moi. Il s'agit de tous et de chacun. Les jugements singuliers ont valeur d'universel, disent les logiciens. Le singulier n'est pas le particulier : il est universel.

I §36 L'homme est une fin, et non un moyen. La civilisation tout entière s'adresse à l'homme, à chaque homme, à chaque moi. Sinon, quelle est cette idole, qu'on l'appelle Humanité ou d'un tout autre nom, pour laquelle on demande à chacun d'entre tous les hommes de se sacrifier ? En effet, je me sacrifie pour mes prochains, pour mes compatriotes, pour mes enfants, lesquels à leur tour se sacrifient pour les leurs, qui eux-mêmes répètent le sacrifice, et ainsi de génération en génération, indéfiniment. Mais qui est là pour recevoir le fruit de ce sacrifice ?

I §37 Les mêmes qui nous parlent de ce fabuleux sacrifice, de ce dévouement sans objet, ont également coutume de nous parler du droit à la vie. Et qu'est-ce que ce droit à la vie ? Ils racontent que je suis ici pour réaliser je ne sais quelle fin de la société. Pourtant, moi, je sens bien que, de la même manière que chacun de mes frères, je suis ici pour me réaliser, pour

7 NDT : Unamuno écrit à chaque fois : « Obermann », avec deux « n » ; en fait, le titre est « Oberman », avec un seul « n ». Nous avons systématiquement corrigé l'erreur.

8 Sénancour, *Oberman*, Lettre XLV, § 3 (la citation d'Unamuno lui-même est moins précise)

vivre.

I §38 Oui. Oui, je le vois bien. Une énorme activité sociale, une civilisation puissante, beaucoup de science, beaucoup d'art, d'industrie, de morale, et puis, ayant saturé le monde de merveilles industrielles, de vastes usines, de routes, de musées, de bibliothèques, nous nous effondrerons, épuisés, au pied de tout cela, et qu'en sortira-t-il ? Une question : à qui sont destinées toutes ces choses[9] ? L'homme est-il fait pour la science, ou est-ce la science qui est faite pour l'homme ?

I §39 « *Allons bon !* – criera de nouveau le même lecteur – *nous voilà revenus à tout ce qui fait le piquant du catéchisme : QUESTION – POUR QUI DIEU FIT-IL LE MONDE ? REPONSE – POUR L'HOMME.* » Et bien oui, ainsi doit-il répondre, l'homme qui est véritablement homme. La fourmi, si elle s'en rendait compte, si elle était une personne consciente d'elle-même, répondrait qu'il fut fait pour la fourmi, et répondrait juste. Le monde est fait pour la conscience, pour chaque conscience.

I §40 Je ne sais qui a dit qu'une âme humaine vaut tout l'univers, mais il parla excellemment. Comment ? Une âme humaine ? Non pas une *vie* ? Non pas *cette* vie. Et ce qui arrive, c'est qu'à mesure que l'on croit moins en l'âme, autrement dit, à mesure que l'on croit moins à son immortalité consciente, personnelle et concrète, on exagère davantage la valeur de la pauvre vie passagère. C'est là que démarrent toutes les sensibleries efféminées contre la guerre. Oui, l'on ne doit pas vouloir mourir, mais c'est de l'autre mort que l'on ne doit pas vouloir. « Celui qui veut sauver sa vie, la perdra », dit l'évangile[10]. Mais il ne parle pas ici de celui qui veut sauver son âme, l'âme immortelle ; ou que nous croyons telle, ou que nous voulons croire telle.

9 NDT : La même métaphore est utilisée dans *La Vie est un songe*.
10 Marc, 8, v. 35

I §41 Et il ne se trouve personne, parmi les grands auteurs de définitions de l'objectivisme, pour remarquer – ou plutôt, pour vouloir remarquer – qu'un homme qui affirme son moi, sa conscience personnelle, affirme l'homme du même coup, l'homme réel et concret ; il ne se trouve personne pour remarquer qu'il affirme l'humanisme authentique, qui est celui de l'homme, et non celui des choses humaines. Et en affirmant l'homme, il affermit la conscience. Car la seule et unique conscience dont nous ayons conscience est celle de l'homme.

I §42 Le monde existe pour la conscience. Ou, à plus proprement parler, ce : *pour*, cette notion de finalité – mieux encore : ce sentiment de finalité, ce sentiment théologique – ne naît que là où existe la conscience. Conscience et finalité ne sont au fond qu'une même chose.

I §43 Sans aucun doute, si le soleil avait une conscience, il penserait qu'il vit pour illuminer les mondes. Mais il penserait aussi et surtout que les mondes existent pour qu'il les illumine, et qu'il se plaise à les illuminer, et pour qu'il vive ainsi. Et il penserait juste.

I §44 Et toute cette bataille tragique que l'homme mène pour se sauver lui-même, cette immortelle soif d'immortalité, qui fit faire à Kant le saut immortel dont je vous ai parlé, tout cela n'est rien de plus qu'une bataille pour la conscience. Si, comme l'a dit un certain penseur inhumain, la conscience n'est rien de plus qu'un éclair entre deux éternités de ténèbres, alors il n'est rien de plus exécrable que l'existence.

I §45 On pourrait trouver un fond de contradiction, dans tout ce que je suis en train de dire : désirant ardemment que la vie soit sans fin, certaines

fois, et disant en d'autres occasions que la vie n'a d'autre valeur que celle qu'on lui donne. Contradiction ? Certes, je crois bien ! Celle qui existe entre mon cœur, qui dit oui, et ma tête, qui dit non ! Naturellement, qu'il y a contradiction. Qui ne se souvient de ces paroles de l'évangile : « Je crois, Seigneur. Assiste mon incrédulité! » ? Naturellement qu'il y a contradiction ! Aussi vrai que nous ne vivons que de contradictions, et que nous vivons par elles, aussi vrai que la vie est une tragédie, et que la tragédie est une lutte perpétuelle, sans victoire ni espoir de victoire, la vie est contradiction.

I §46 Comme vous le voyez, il s'agit d'une valeur affective, et les raisons ne valent rien contre les valeurs affectives. Car les raisons ne sont jamais que des raisons – autrement dit, elles ne sont pas même des vérités. Il y a, parmi ces gens qui sont pédants par nature et par la grâce de Dieu, des auteurs de définitions qui me font l'effet de ce monsieur allant consoler un père qui vient de perdre son fils, fauché dans la fleur de l'âge, en lui disant : « Un peu de patience, mon ami ! De toute façon, nous devons tous mourir un jour ou l'autre. » Seriez-vous choqués de voir ce père s'irriter contre une telle impertinence ? Car c'en est une. En certains cas, même un axiome peut devenir une impertinence. Combien de fois ne faut-il pas taire celui-ci :

Pour penser comme toi, il n'est pas nécessaire
D'avoir quoique ce soit d'autre qu'un intellect.

Il y a des gens, en effet, qui semblent ne penser qu'avec leur cerveau, ou n'importe quel autre organe dont la fonction propre soit de penser, sans plus. Tandis que d'autres pensent avec tout leur corps et toute leur âme, avec leur sang, avec la moelle de leurs os, avec leur cœur, leurs poumons, leur ventre, avec leur vie. Et les gens qui ne pensent qu'avec leur cerveau, sans plus, tournent en auteurs de définitions, ils deviennent des

professionnels de la pensée. Et savez-vous ce que c'est qu'un professionnel ? Savez-vous ce que c'est qu'un produit de la division du travail ?

I §48 Voici un professionnel de la boxe. Il a appris à donner ses coups de poing avec une telle gestion de ses ressources, qu'il concentre ses forces dans le coup de poing. Et c'est à peine s'il met en jeu d'autres muscles que ceux qui sont précisément nécessaires pour parvenir au but immédiat sur lequel son action se focalise : terrasser son adversaire. Une bonne gifle donnée par un amateur n'aura peut-être pas objectivement la même efficacité immédiate, mais elle vivifiera davantage celui qui la donnera, en lui faisant mettre presque tout son corps en action. L'un est un coup de boxeur, l'autre est celui d'un homme. Et chacun sait que les Hercule de cirque, les athlètes de foire, ne sont d'ordinaire pas en bonne santé. Ils terrassent leurs adversaires, soulèvent d'énormes poids, mais meurent ou de phtisie, ou de dyspepsie.

I §49 Si un philosophe n'est pas un homme, c'est qu'il est tout sauf un philosophe. C'est surtout un pédant, autrement dit : c'est la ridicule et pâle copie d'un homme. Cultiver une science quelconque : la chimie, la physique, la géométrie, la philologie, peut donner lieu à une spécialisation particulière, et même de manière très restrictive et dans des limites très étroites. Mais la philosophie, tout comme la poésie, est un travail d'intégration et de rassemblement, sinon, elle n'est que « foirosophie », qu'érudition pseudo-philosophique.

I §50 Toute connaissance a un but. Quoiqu'on en dise, savoir dans le but de savoir n'est qu'une malheureuse pétition de principe. On n'apprend quelque chose que pour une fin pratique immédiate ou pour compléter les

connaissances qu'on a par ailleurs. Il n'est rien, jusqu'à la doctrine la plus théorique qui soit, en apparence, autrement dit qui ait le moins d'application aux nécessités non-intellectuelles de la vie, qui ne réponde à une nécessité au moins intellectuelle (laquelle n'en est pas moins une nécessité pour autant), qui ne réponde au moins à un principe d'économie dans la pensée, à un principe d'unité et de continuité dans la conscience. Mais de la même façon que la connaissance scientifique a son but dans les autres connaissances, la philosophie, qui n'est pas à elle-même son propre but, réfère à notre destinée tout entière, à notre attitude face à la vie et à l'univers. Et le problème le plus tragique de la philosophie est celui de la conciliation des nécessités intellectuelles, d'un côté, et des nécessités affectives et volitives d'autre part. Tout se passe comme si toute philosophie prétendant démêler cette éternelle et tragique contradiction qui forme la base de notre existence, achoppait sur ce point. Mais tout le monde se confronte-t-il à cette contradiction ?

I §51 Par exemple, il n'y aurait pas grand chose à attendre d'un gouvernant qui jamais ne se serait préoccupé, ne serait-ce que confusément, ni du principe premier, ni de la fin ultime de toutes choses, ni non plus et surtout des hommes, de leur cause première, et de leur destination dernière.

I §52 Et ce suprême souci ne saurait être purement rationnel. Il ne peut pas ne pas être affectif. Il faut sentir notre destin. Il ne suffit pas de le penser. Et celui qui, tout en prétendant diriger ses semblables, déclare et proclame qu'ils ne le tiennent pas dans le souci des choses d'en-haut, ne mérite pas de les diriger. Il est clair que cela ne signifie pas pour autant qu'il faille exiger de lui quelque solution en particulier. Une solution... ! Y en aurait-il une ?

I §53 En ce qui me concerne, jamais je n'irais m'abandonner en toute

confiance aux mains d'un quelconque berger des peuples, qui ne serait pas pénétré de l'idée qu'en conduisant un peuple, ce sont des hommes qu'il conduit, des hommes en chair et en os, des hommes qui naissent, qui souffrent, et qui, quoiqu'ils ne veuillent pas mourir, n'en meurent pas moins pour autant. Des hommes qui sont des fins en soi, et non de simples moyens ; des hommes qui ne sont autres qu'eux-mêmes ; des hommes enfin qui recherchent ce qu'on appelle le bonheur. Il est inhumain, par exemple, de sacrifier une génération d'hommes pour celle qui lui succédera, lorsqu'on n'a nul sentiment pour le destin des sacrifiés. Non pas pour leur mémoire, ni non plus pour leurs noms : pour eux.

I §54 Pour tout ce qui est de se survivre à travers ses enfants, à travers ses œuvres, ou à travers l'univers, ce ne sont là que des élucubrations fumeuses qui ne satisfont que ceux qui souffrent de stupidité affective. Il se peut que ce soient par ailleurs des personnes qui se distinguent par leurs qualités cérébrales. Car on peut être doué d'une grande grande intelligence, ce qu'on appelle être surdoué, et être un abruti du sentiment, et même quelqu'un de moralement imbécile. On en a vu des exemples.

I §55 Ces abrutis affectifs surdoués ont l'habitude de dire qu'il ne sert à rien de chercher à sonder l'inconnaissable, ou de regimber. C'est comme si l'on disait à quelqu'un à qui l'on a amputé une jambe qu'il est inutile d'y penser. Nous sommes tous privés de quelque chose. Seulement, certains le sentent, et d'autres non. Ou alors ils font comme s'ils ne le sentaient pas, et ne sont alors que des hypocrites.

I §56 Un pédant qui vit Solon pleurer la mort de son fils[11], lui dit : « Pourquoi pleures-tu ainsi, si cela ne sert à rien ? » Et le sage lui répondit :

11 NDT : Unamuno a écrit le *Sentiment tragique de la vie* peu après la mort de son propre fils.

« Précisément parce que cela ne sert à rien[12]. » Il est clair que pleurer sert à quelque chose, même si ce n'est qu'à soulager. Mais le sens profond de la réplique de Solon à l'impertinent se voit assez. Et je suis convaincu que nous résoudrions beaucoup de choses si, nous précipitant tous dans la rue, et livrant nos misères au grand jour – lesquelles s'avéreraient peut-être n'être qu'une seule et même misère commune – nous nous mettions à les pleurer à l'unisson, criant au ciel, et invoquant Dieu. Quand bien même il ne nous écouterait pas, il ne manquerait pas de nous entendre. Ce qu'il y a de plus saint dans un temple, c'est qu'on y va pleurer à l'unisson. Un *Miserere* chanté à l'unisson par une foule frappée par le destin a toute la valeur d'une philosophie. Il ne suffit pas de soigner la peste. Il faut savoir la pleurer. Oui ! Il faut savoir la pleurer ! Et peut-être est-ce là la sagesse suprême. Dans quel but ? Demandez-le à Solon.

I §57 Il existe quelque chose qu'à défaut d'autre nom, nous nommerons le sentiment tragique de la vie, et qui traîne à sa suite toute une conception de la vie en tant que telle, et de l'univers ; toute une philosophie plus ou moins explicite, plus ou moins consciente. Et ce sentiment-là, ce ne sont pas seulement des hommes individuels qui l'ont : ce sont des peuples entiers. Et ce sentiment-là détermine plutôt les idées qu'il n'en procède lui-même, même si par après, il est clair que ces idées y réagissent, et le renforcent du même coup. Quelquefois, il peut provenir d'une maladie adventice, d'une dyspepsie par exemple. Mais quelquefois, il est constitutif. Et comme nous le verrons, il ne sert à rien de parler d'hommes sains et d'hommes malades. A moins de n'avoir aucune notion normative de la santé, il ne s'est jamais trouvé personne pour prouver que l'homme devait être naturellement gai. Il y a plus : l'homme, en tant qu'il est homme, en tant qu'il a une conscience est déjà, comparé à un âne, ou à une écrevisse, un animal malade. La conscience est

12 NDT : L'anecdote est rapportée par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 63.

une maladie.

I §58 Parmi les hommes en chair et en os, il y en a eu qui furent des exemples typiques de ceux qui ont le sentiment tragique de la vie. Je me remémore ici Marc-Aurèle, Saint Augustin, Pascal, Rousseau, René, Oberman, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard : des hommes chargés de sagesse aussi bien que de science.

I §59 Il y en aura qui croiront que l'un ou l'autre de ces hommes adopta son attitude – comme si les attitudes pouvaient s'adopter ainsi, comme on adopterait une posture – pour attirer l'attention ou peut-être pour s'attirer les bonnes grâces des puissants, peut-être de leurs chefs ; car enfin, rien n'est plus mesquin que l'homme, lorsqu'il se met à soupçonner les intentions des autres. Pourtant, *honni soit qui mal y pense*. Et si je dis cela, c'est pour ne pas marquer ici et maintenant un autre proverbe – espagnol, celui-ci – beaucoup plus énergique, mais qui confinerait peut-être à la grossièreté.

I §60 Il y a aussi, d'après ce que je crois, des peuples qui ont le sentiment tragique de la vie.

I §61 C'est ce que nous allons voir à présent, en commençant par ce qui touche à la santé et à la maladie.

II. Le point de départ

II §1 Il se trouvera peut-être quelqu'un à qui les réflexions que je suis en train de mener pourront paraître quelque peu morbides. Morbides ? Mais qu'est-ce que cela : la maladie ? Qu'est-ce que la santé ?

II §2 Et peut-être la maladie elle-même est-elle la condition essentielle de ce que nous appelons le progrès, peut-être le progrès lui-même est-il une maladie.

II §3 Qui ne connait la tragédie mythique du Paradis ? Nos premiers parents y vivaient en état de parfaite santé et de parfaite innocence, et Yahvé leur permettait de manger des fruits de l'arbre de la vie, et il avait tout créé pour eux. Mais il leur avait interdit de goûter au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Pourtant, tentés par le serpent – modèle de discernement d'après le Christ –, ils goûtèrent du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et ils devinrent sujets à toutes les maladies, ainsi qu'à celle qui est leur couronnement et leur achèvement : la mort, et au travail, et au progrès. Car d'après cette légende, le progrès dérive du péché originel. Et c'est ainsi que la curiosité de la femme, Ève, de celle qui se trouve le plus aux prises avec les nécessités organiques et d'auto-conservation, fut ce qui amena la chute, et avec la chute, la rédemption. Ce fut ce qui nous mit sur le chemin vers Dieu, qui mène à lui et en lui.

II §4 Voulez-vous une interprétation alternative de notre origine ? Soit. D'après elle, en toute rigueur, il ne s'agit pas d'un homme, mais d'une sorte de gorille, d'orang-outan, de chimpanzé, ou quelque chose comme ça, qui était hydrocéphale, ou quelque chose de semblable. Il arriva qu'un singe anthropoïde eut un enfant malade. Du point de vue strictement animal ou zoologique, il était malade, vraiment malade, et de cette maladie il résulta, en

plus d'une certaine faiblesse, un avantage dans la lutte pour persister dans l'être. Le seul et unique mammifère debout : l'homme, finit par se dresser sur ses jambes. La station debout libéra ses mains, qui n'avaient plus à servir d'appuis pour marcher, et le pouce put s'opposer aux quatre autres doigts, et la main put saisir des objets, et se fabriquer des outils, et, comme on sait, c'est aux mains qu'il revient d'avoir forgé l'intelligence[13]. Cette même position disposa ses poumons, sa trachée, son larynx et sa bouche de telle manière qu'il put articuler un langage. Or, la parole, c'est intelligence. De plus, cette position, en faisant en sorte que la tête repose verticalement sur le tronc, permit qu'elle pèse plus lourd et qu'elle se développe, et qu'ainsi elle se charge de la pensée. Mais comme il fallait pour cela des os pelviens plus résistants et plus robustes que chez les espèces dont le tronc et la tête reposent sur les quatre membres, la femme, l'auteure de la chute d'après la Genèse, dut, en accouchant, faire passer entre des os plus durs, une créature à la tête plus volumineuse. Et Yahvé la condamna, pour son péché, à enfanter dans la douleur.

II §5 Le gorille, le chimpanzé, l'orang-outan, et leurs congénères doivent regarder l'homme comme une pauvre bête malade, qui va jusqu'à entasser ses morts. Dans quel but ?

II §6 Et cette maladie première, et toutes celles qui s'ensuivent, ne seraient-elles pas par hasard l'élément capital du progrès ? Prenons pour exemple l'arthrite. Elle pollue le sang. Elle y introduit des cendres, les dépôts résultant d'une combustion organique imparfaite. Mais cette impureté elle-même, ne rendrait-elle pas d'aventure ce sang plus stimulant ? Ce sang impur, en tant précisément qu'il est impur, ne susciterait-il pas un développement cérébral plus aigu ? L'eau chimiquement pure est imbuvable.

13 NDT : Allusion au mot d'Anaxagore de Clazomène (probablement issue de son traité *De la Nature*) : « L'homme est intelligent parce qu'il a une main ».

Et le sang physiologiquement pur ne serait-il pas tout aussi impropre pour le cerveau du mammifère debout qui doit vivre de la pensée ?

II §7 Par ailleurs, l'histoire de la Médecine nous enseigne que le progrès ne consiste pas tant à expulser hors de nous-mêmes les germes pathogènes, ou encore les maladies elles-mêmes, qu'à les accommoder à notre organisme, de façon à ce que peut-être, il s'en trouve enrichi, par leur macération dans notre sang. La vaccination et tous les sérums signifient-ils autre chose ? L'immunisation au cour du temps signifie-t-elle autre chose ?

II §8 Si la santé n'était pas une catégorie abstraite, à savoir quelque chose qu'en toute rigueur nous ne rencontrons nulle part, nous pourrions dire d'un homme parfaitement sain qu'il ne serait plus guère un homme, mais un animal irrationnel. Irrationnel, à défaut de maladie pour exciter sa raison. Et c'est une véritable maladie, une maladie tragique, que celle qui nous donne l'envie de connaître par goût pour la connaissance elle-même, pour le plaisir de goûter au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

II §9 *Pantes anthropoi ton eidenai oregontai phusei* - Tous les hommes s'obstinent naturellement à connaître. C'est ainsi qu'Aristote commence sa *Métaphysique*. Et depuis lors, on a répété des milliers de fois que la curiosité ou le désir de savoir, qui, selon la Genèse, porta notre mère première au péché, est l'origine de la science.

II §10 Mais il faut distinguer ici entre le désir ou l'envie de connaître – en apparence et à première vue par amour de la connaissance elle-même – entre le désir ardent de goûter au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, d'une part, et la nécessité, d'autre part, de connaître pour vivre. Cette dernière, qui procure une connaissance directe et immédiate, et qu'en

un certain sens nous pourrions appeler connaissance inconsciente – si l'expression ne faisait l'effet d'un paradoxe – est commune à l'homme et aux animaux, tandis que ce qui nous en distingue est la connaissance réflexive, la connaissance de la connaissance même.

II §11 Les hommes ont beaucoup débattu, et débattront encore beaucoup sur l'origine de la connaissance, puisque le monde entier s'y est consacré en vain. Mais, si nous nous réservons pour plus tard ce qu'il en est dans les profondeurs des entrailles de l'existence, il est en tous cas certain et avéré que dans l'ordre des choses telles qu'elles nous apparaissent, dans la vie des êtres qui sont capables de connaître ou de percevoir de manière plus ou moins confuse, ou dont les actes semblent indiquer qu'ils en sont capables, la connaissance se montre à nous comme étant liée à la nécessité de vivre, et de se procurer ce qui est substantiel pour y parvenir. C'est là une suite de cette essence même de l'être, qui, selon Spinoza, se réduit à l'effort pour persévérer indéfiniment dans son être même. L'on peut dire, évoquant un terme dont la concrétion frôle peut-être la grossièreté, que le cerveau dépend de l'estomac pour son fonctionnement. Chez les êtres qui figurent au plus bas dans l'échelle du vivant, les actes qui présentent des caractères volontaires, ceux qui semblent liés à une conscience plus ou moins claire, sont des actes qui visent à procurer les moyens de subsistance à l'être qui les exécute.

II §12 Telle est l'origine qu'on pourrait appeler « historique » de la connaissance, quoiqu'il en soit de son origine à d'autres égards. Les êtres qui paraissent capables de perception, perçoivent pour pouvoir vivre, et ne perçoivent que pour autant qu'ils en ont besoin pour vivre. Mais peut-être qu'ayant thésaurisé ces connaissances qui commencèrent par être utiles et qui cessèrent de l'être, en sont-ils arrivés à constituer un fonds qui surpasse

de beaucoup ce qui est nécessaire pour vivre.

II §13 Ainsi y a-t-il d'abord la nécessité de connaître pour vivre, et à partir d'elle se développe une autre connaissance, qu'on pourrait appeler superflue ou de luxe, qui peut à son tour devenir une nécessité supplémentaire. La curiosité, le prétendu désir inné de connaître, ne se réveille ou n'opère qu'après que la nécessité de connaître a été satisfaite. Et même si quelquefois il n'en va pas ainsi dans les conditions actuelles où se trouve notre espèce, même si la curiosité se superpose à la nécessité, et la science, à l'homme, le fait premier est que la curiosité a surgi de la nécessité de connaître pour vivre, et c'est là le poids mort et la matière brute que la science porte en son sein. Ce qui arrive, c'est qu'en même temps qu'elle aspire à être une connaissance pour la connaissance, à connaître la vérité pour la vérité elle-même, les nécessités de la vie forcent la science et la distordent pour qu'elle se plie à leur service. Et les hommes, tout en croyant rechercher la vérité pour elle-même, y cherchent en fait la vie. Les changements de la science dépendent des changements dans les nécessités humaines, et les hommes de science travaillent ordinairement, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non, au service des puissants ou du peuple, qui leur demandent de les confirmer dans leurs aspirations viscérales.

II §14 Mais s'agit-il vraiment d'un poids mort et d'une matière brute de la science ? N'est-ce pas plutôt la source intime de sa rédemption ? Le fait est qu'il en est ainsi, et qu'il serait très stupide de se rebeller contre la condition même de la vie.

II §15 La connaissance est au service de la nécessité de vivre, et en tout premier lieu, au service de l'instinct de conservation personnelle. Et cette

nécessité, et cet instinct, ont créé en l'homme les organes de la connaissance, en leur donnant l'importance qu'ils ont. L'homme voit, entend, touche, goûte, et sent ce qu'il a besoin de voir, d'entendre, de toucher, de goûter et de sentir pour conserver sa vie. L'amoindrissement ou la perte de n'importe lequel de ces sens accroît les risques dont sa vie est environnée, et si, dans les conditions de la société où nous vivons, ces risques n'en sont pas si accrus, c'est parce que les uns voient, entendent, touchent, goûtent et sentent pour les autres. Un aveugle seul, sans Lazarillo, ne pourrait pas vivre longtemps[14]. La nécessité est un sens de plus, l'authentique sens commun à tous les hommes.

II §16 Ainsi, l'homme, à l'état d'individu isolé, ne voit, n'entend, ne touche ni ne goûte ou ne sent que ce dont il a besoin pour vivre et se conserver, et pas davantage. S'il ne perçoit aucune couleur ni en-dessous du rouge, ni au-dessus du violet, peut-être est-ce que les autres lui suffisent pour pouvoir se conserver. Et les sens eux-mêmes sont des appareils simplificateurs, qui éliminent de la réalité objective tout ce qu'il n'est pas nécessaire de connaître pour utiliser les objets afin de rester en vie. Dans l'obscurité complète, l'animal qui ne meurt pas finit par devenir aveugle. Les parasites qui vivent des sucs nutritifs tout préparés par ceux dans les entrailles de qui ils vivent, aveugles et sourds, réduits à une sorte de sac, puisqu'ils n'ont ni besoin de voir, ni besoin d'entendre, restent cramponnés à l'être dont ils vivent. Pour ces parasites, ni le monde visible, ni le monde sonore ne doivent exister. Il suffit que leurs hôtes voient et entendent.

II §17 Ainsi, la connaissance est d'abord au service de l'instinct de conservation, lequel est plutôt – dirons-nous avec Spinoza – son essence intime. Aussi faut-il dire que ce qui fait la réalité et la vérité de notre monde

14 Allusion au premier roman picaresque : *Lazarillo de Tormès*. Ce dernier narre les ingénieuses aventures d'un enfant des rues, qui guide un aveugle dont il prend des leçons.

perceptif, c'est l'instinct de conservation, puisque c'est cet instinct qui distingue et qui tire du champ insondable et illimité du possible ce qui existe pour nous. En effet, tout ce qui existe pour nous, nous avons besoin de le connaître d'une manière ou d'une autre pour exister nous-mêmes. L'existence objective, pour notre pouvoir de connaître, est une suite et une dépendance de notre propre existence personnelle. Et personne ne peut nier qu'il puisse exister, ou qu'il existe peut-être des aspects de la réalité inconnus de nous, du moins pour l'instant, et qui sont peut-être inconnaissables parce qu'en rien ils ne nous sont nécessaires pour conserver notre propre existence actuelle.

II §18 Mais l'homme ne vit pas en solitaire. Il n'est pas non plus un individu isolé. Mais il est membre d'une société, et le dicton d'après lequel l'individu, tout comme l'atome, est une abstraction, ne renferme pas peu de vérité. Oui, l'atome hors de l'univers est tout autant une abstraction que l'univers sans les atomes. Et l'individu ne se maintient dans l'être qu'en vue de satisfaire l'instinct de perpétuation. Et de cet instinct, ou plutôt : de la société, la raison surgit.

II §19 La raison, ou ce que nous appelons de ce nom – la connaissance réfléchie et réflexive, celle qui est le trait distinctif de l'homme – est un produit social.

II §20 Elle doit peut-être son origine au langage. Nous pensons de manière articulée, c'est-à-dire de manière réflexive – grâce au langage articulé, et ce langage procède de la nécessité de transmettre notre pensée à autrui. Penser, c'est parler avec soi-même, et si tous autant que nous sommes, nous parlons avec nous-mêmes, c'est grâce au fait que nous ayons dû parler les uns avec les autres. Dans le cours ordinaire de la vie, il arrive

fréquemment que l'on parvienne à trouver une idée que l'on cherchait, que l'on parvienne à lui donner forme – autrement dit, à avoir cette idée, en la tirant de la nébuleuse de perceptions obscures qu'elle représente – grâce aux efforts que l'on fait pour la présenter aux autres. La pensée est un langage intérieur, et le langage intérieur procède du langage extérieur. D'où il résulte que la raison est sociale et commune. Ce qui est un fait lourd de conséquences, comme nous allons le voir.

II §21 Et s'il y a bien une réalité qui, en tant qu'elle est connue, est l'œuvre de l'instinct de conservation personnelle et des sens qui lui sont subordonnés, ne devra-t-il pas y avoir une autre réalité, non moins réelle que cette dernière, qui, en tant qu'elle est connue, soit l'œuvre de l'instinct de perpétuation, de l'instinct de l'espèce, et qui lui soit subordonnée ? L'instinct de conservation, la faim, est le fondement de l'individu humain. L'instinct de perpétuation, l'amour sous sa forme la plus rudimentaire et la plus physiologique, est le fondement de la société humaine. Et de la même façon que l'homme connaît ce qu'il a besoin de connaître pour se conserver, la société ou l'homme en tant qu'être social connaît ce qu'il lui faut connaître pour se perpétuer comme société.

II §22 Il y a un monde – le monde sensible – qui est fils de la faim. Et un autre monde – le monde idéal – qui est fils de l'amour. Et exactement de la même façon qu'il y a des sens au service de la connaissance du monde sensible, il en existe qui sont au service de la connaissance du monde idéal. Ils sommeillent de nos jours, car c'est à peine si la conscience sociale s'est mise à poindre. Et pourquoi devrions-nous refuser aux créations de l'amour, aux créations de l'instinct de perpétuation, la réalité objective que pourtant nous reconnaissons à celles de la faim, ou instinct de conservation ? Car si l'on dit que ces autres créations ne sont que celles de notre fantaisie, sans

aucune valeur objective, ne pouvons-nous pas également nous dire, à propos de celles de la faim, qu'elles ne sont rien d'autre que des créations de nos sens ? Qui nous dit qu'il n'y a pas un monde invisible et intangible, que le sens intime seul perçoit, et qui vit au service de l'instinct de perpétuation ?

II §23 La société humaine, précisément en tant qu'elle est humaine, ressent en plusieurs sens que l'individu, s'il n'était pas là pour elle, lui manquerait ; tout comme l'individu lui-même, l'homme – lequel est à son tour une sorte de société – ressent par plusieurs sens que lui manquent certaines cellules dont il se compose. Les cellules aveugles de l'ouïe, dans l'obscurité de leur conscience, ignorent sûrement l'existence du monde visible, et si on leur parlait de lui, elles estimeraient peut-être qu'il est une création arbitraire des cellules sourdes de la vue, lesquelles, à leur tour, jugeraient illusoire le monde sonore que créent les premières.

II §24 Nous mentionnions tout-à-l'heure ces parasites qui, vivant dans les entrailles d'animaux supérieurs des sucs nutritifs que ces derniers élaborent, n'ont besoin ni de voir ni d'entendre, et pour lesquels n'existent par conséquent ni le monde visible, ni le monde sonore. Et s'ils possédaient en quelque façon la conscience, et s'ils se rendaient compte que celui aux dépens de qui ils vivent croit en un autre monde, peut-être jugeraient-ils qu'il est le fruit d'une imagination extravagante. De même, comme le fait très bien remarquer M. Balfour[15], il existent des parasites sociaux qui, tout en recevant de la société où ils vivent les mobiles de leur conduite morale, nient que croire en Dieu ou en la vie future soit nécessaire pour fonder une bonne conduite et une vie supportable, parce que la société leur a déjà tout préparé les sucs spirituels dont ils vivent. Un individu libre peut supporter la vie, la vivre bien, et même héroïquement sans croire en aucune manière ni à

15 NDT : Balfour (1848-1930) fut un Premier Ministre du Royaume-Uni, et le chef du parti conservateur.

l'immortalité de l'âme, ni en Dieu. Mais alors, c'est qu'il vit en parasite spirituel. Ce que nous appelons le sentiment de l'honneur est un produit chrétien, même chez ceux qui ne sont pas chrétiens. Et je dirai même plus : s'il se trouve un homme en qui la foi en Dieu s'unit à une vie de pureté et d'élévation morale, ce n'est pas tant parce que la foi en Dieu le rend bon, que parce qu'être bon, par la grâce de Dieu, lui donne la foi. La bonté est la meilleure source de clairvoyance spirituelle.

II §25 Je ne me cache pas non plus qu'on pourrait me rétorquer que tout ce que je dis au sujet de l'homme qui crée le monde sensible, de l'amour qui crée le monde idéal, au sujet des cellules aveugles de l'ouïe, et de celles de la vue qui sont sourdes, au sujet des parasites spirituels, etc. relève de la métaphore. C'est ainsi, et je n'ai pas la prétention de discourir autrement que par métaphores. C'est que ce sens social, fils de l'amour, père du langage et de la raison, et du monde idéal qu'il produit, n'est au fond rien d'autre que ce que nous appelons fantaisie ou imagination. La raison naît de la fantaisie. Et si on la prend pour une faculté qui forme des images selon son caprice, je demanderai ce que c'est qu'un caprice, et de toute façon, les sens et la raison errent eux aussi.

II §26 Et nous allons voir que c'est cette faculté sociale intime : l'imagination, qui personnifie tout, et qui, mise au service de l'instinct de perpétuation, nous révèle l'immortalité de l'âme et Dieu. Ainsi, Dieu est-il un produit social.

II §27 Mais réservons cela pour la suite.

II §28 Pour l'heure, passons sur ces choses. Pourquoi philosophe-t-on ? Autrement dit : pourquoi recherche-t-on les premiers principes et les fins

ultimes des choses ? Dans quel but cherche-t-on la vérité de manière désintéressée ? Car l'on dit de tous les hommes qu'ils tendent par nature à connaître. Voilà qui est fort bien. Mais dans quel but ?

II §29 Les philosophes cherchent un point de départ théorique ou idéal pour leur travail humain : celui qui consiste à philosopher. Mais ils ont coutume de négliger de lui chercher un point de départ pratique et réel : son but. Quel but poursuit-on en faisant une philosophie, en la méditant, et en l'exposant ensuite à ses semblables ? Qu'est-ce que le philosophe cherche là-dedans ? Que cherche-t-il par là ? La vérité pour elle-même ? La vérité pour lui soumettre notre conduite, et déterminer notre attitude spirituelle eu égard à la vie et à l'univers, en conformité avec elle ?

II §30 La philosophie est le produit humain de chaque philosophe, et chaque philosophe est un homme en chair et en os qui s'adresse à d'autres hommes, comme lui en chair et en os. Et quoiqu'il y fasse, il ne philosophe pas seulement avec sa raison, mais aussi avec sa volonté, avec son sentiment, avec sa chair et ses os, avec l'âme tout entière et le corps tout entier. C'est l'homme qui philosophe.

II §31 Et si je ne veux pas employer ici la première personne du singulier, et dire qu'en philosophant, c'est le *moi* qui philosophe, et non pas *l'homme*, c'est pour qu'on ne confonde pas ce moi concret, circonscrit, en chair et en os, qui souffre d'une rage de dents et ne trouve pas la vie supportable si la mort est l'anéantissement de la conscience personnelle, pour qu'on ne le confonde pas avec cet autre moi frelaté, le Moi flanqué d'une majuscule, ce Moi théorique que Fichte a introduit en philosophie, ni même avec l'Unique de Max Stirner, qui est lui aussi théorique. Mieux vaut dire « nous », mais « nous » qui sommes contenus dans des limites spatiales.

II §32 Savoir pour savoir ! La vérité pour la vérité ! Voilà qui est inhumain. Et si nous disons de la philosophie théorique qu'elle a en vue la pratique ; de la vérité, qu'elle a le bien en vue ; de la science, que c'est la morale qu'elle vise, alors je dirai : et le bien, à quoi sert-il ? S'agirait-il d'une fin en soi ? Ce qui est bon n'est jamais que ce qui contribue à la conservation, à la perpétuation, et à l'enrichissement de la conscience. Le bien est en vue de l'homme, il vise l'entretien et le perfectionnement de la société humaine, laquelle se compose d'hommes. Et tout cela, dans quel but ? *Agis de telle sorte que ton action puisse servir de norme à tous les hommes*, nous dit Kant[16]. D'accord, mais dans quel but ? Il faut que nous cherchions un but, un *pour quoi*.

II §33 Au point de départ, au véritable point de départ, au point de départ non pas théorique, mais pratique de toute philosophie, il y a un but, un *pour quoi*. Le philosophe ne philosophe pas seulement pour philosopher, mais pour quelque chose de plus. *Primum vivere, deinde philosophari* – dit l'adage latin de l'Antiquité. Et comme le philosophe est homme avant d'être philosophe, il a besoin de vivre pour pouvoir philosopher, et de fait, c'est pour vivre qu'il philosophe. Et il a coutume de philosopher ou pour se résigner face à la vie, ou pour y chercher quelque finalité, ou pour se divertir et oublier des chagrins, ou pour le sport et par jeu. Pour le sport ou par jeu : un bon exemple de cela nous est fourni par ce redoutable ironiste athénien que fut Socrate, et dont Xénophon, dans ses *Mémorables*, nous raconte qu'il exposa si bien à la courtisane Théodote les ruses dont elle devait se servir pour attirer des amants chez elle, qu'elle demanda au philosophe de devenir son compagnon de chasse, son *suntherates*, en un mot : son entremetteur. Et le

16 Kant dirait plus précisément : Agis de telle sorte que *la maxime* qui guide ton action puisse servir de norme à tous les hommes. Ce sont les maximes qui doivent être universalisables pour être morales, chez Kant. Autrement dit : le principe subjectif et conscient d'une action.

fait est qu'il n'est pas rare que la philosophie se change en ruse de racolage, même s'il s'agit d'un racolage spirituel. Et d'autres fois en opium, pour apaiser les chagrins.

II §34 Je prends au hasard un livre de métaphysique, le premier que j'ai sous la main. *Temps et Espace. Un Essai métaphysique* de Shayworth H. Hodgson. Je l'ouvre, et au cinquième paragraphe du premier chapitre de la première partie, je lis : « la métaphysique, à proprement parler, n'est pas une science, mais une philosophie. C'est-à-dire une science dont la fin réside en elle-même, dans l'agrément et l'éducation des esprits qui la cultivent, et non pas en un but extérieur quel qu'il soit, comme par exemple celui de fonder une technique conduisant au bien-être dans la vie. » Examinons cela. Et nous verrons d'abord que la métaphysique n'est pas *properly speaking* / à proprement parler, une science, *that is* / c'est-à-dire que c'est une science dont la fin, et patati et patata. Et cette science, qui n'en est pas une à proprement parler, a sa fin en elle-même, dans l'agrément et l'éducation des esprits qui la cultivent. Dès lors, à quoi faut-il nous en tenir ? A-t-elle sa fin en elle-même, ou réside-t-elle dans l'agrément et l'éducation des esprits qui la cultivent ? C'est soit l'un soit l'autre ! Hodgson ajoute ensuite que la finalité de la métaphysique n'est pas un but extérieur quel qu'il soit, comme par exemple celui de fonder une technique conduisant au bien-être dans la vie. Mais l'agrément de l'esprit de celui qui cultive la philosophie ne fait-il pas partie de son bien-être dans la vie ? Que le lecteur considère avec attention ce passage du métaphysicien anglais, et qu'il me dise s'il ne s'agit pas là d'un tissu de contradictions.

II §35 Ces dernières sont d'ailleurs inévitables lorsque l'on se propose de considérer *humainement* ce qui a rapport à une science, à une connaissance dont la fin est en elle-même, à une connaissance pour la connaissance, une

compréhension de la vérité pour la seule vérité. La science n'existe que dans la conscience personnelle, et grâce à elle. L'astronomie, les mathématiques, n'ont d'autre réalité que celle qu'elles ont en tant que connaissances dans l'esprit de ceux qui les apprennent et les cultivent. Et s'il doit arriver qu'un jour il n'y ait plus aucune conscience personnelle sur la Terre, s'il arrivait un jour qu'elle retourne au néant, autrement dit, à la non-conscience absolue d'où germa l'esprit humain, et s'il doit n'y avoir plus aucun esprit pour profiter de toute la science que nous avons accumulée, à quoi servirait-elle ? Car l'on ne doit pas perdre de vue que le problème de l'immortalité de l'âme personnelle met en jeu l'avenir de toute l'espèce humaine.

II §36 Cette série de contradictions dans lesquelles tombe notre anglais, en voulant nous expliquer ce qu'il en est d'une science dont la fin est en elle-même, est aisément compréhensible s'agissant d'un anglais qui est homme avant tout. Un spécialiste allemand, un philosophe qui aurait fait de la philosophie sa spécialité, et qui y aurait enterré son humanité après l'avoir tuée expliquerait peut-être mieux ce qu'il en est de la science dont la fin est en elle-même, et de la connaissance pour la connaissance.

II §37 Prenez l'homme Spinoza, ce juif portugais exilé en Hollande ; lisez son *Éthique* comme ce qu'elle est, à savoir comme un poème élégiaque plein de désespoir, et dites-moi si l'on n'y entend pas résonner, sous ces propositions *more geometrico* arides et sereines en apparence, l'écho lugubre des psaumes prophétiques. Il ne s'agit pas d'une philosophie de la résignation, mais d'une philosophie du désespoir. Et lorsqu'il écrivait de l'homme libre qu'il ne pense à rien moins qu'à la mort et que sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie – « *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientiam non mortis, sed vitae meditatio est* » (*Ethica*, IV, prop. 67) – lorsqu'il écrivait ces mots, il se sentait

comme nous nous sentons tous : esclave. Et il pensait à la mort. Et c'est pour se libérer de cette pensée – vaine entreprise ! – qu'il les écrivit. Il ne ressentait assurément pas davantage ce qu'il écrivait, lorsqu'il écrivit la proposition 42 de la cinquième partie, selon laquelle « le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même ». Car c'est dans ce but que les hommes philosophent d'ordinaire : pour se convaincre eux-mêmes, sans jamais y parvenir. Et cette volonté de se convaincre soi-même, autrement dit : cette volonté de faire violence à sa propre nature humaine, voilà généralement le véritable point de départ intime d'un nombre non-négligeable de philosophies.

II §38 D'où viens-je ? Et d'où vient le monde où je vis, et duquel je vis ? Où vais-je ? Et où va ce qui m'entoure ? Que signifie tout cela ? Telles sont les questions de l'homme, dès lors qu'il se libère de l'abrutissante nécessité de devoir chercher sa subsistance matérielle. Et à bien y regarder, nous verrons qu'au fond de ces questions, il n'y a pas tant le désir de connaître le *pourquoi* que celui de connaître le *pour quoi* : non pas la cause, mais la finalité. La définition que Cicéron donnait de la philosophie est connue. Il l'appelait « la science du divin et de l'humain, ainsi que des causes dans lesquelles ils sont contenus – *rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur* ».Mais en réalité, ces causes sont pour nous des fins. Et la cause suprême, Dieu, est-elle autre chose que la fin suprême ? Le *pourquoi*, la cause, ne nous intéresse qu'en vue du *pour quoi*, qu'en vue de la fin. Nous ne voulons savoir d'où nous venons que pour mieux pouvoir découvrir où nous allons vraiment.

II §39 Cette définition cicéronienne, qui est celle des Stoïciens, se trouve également chez cet intellectualiste formidable que fut Clément d'Alexandrie, canonisé par l'Église catholique, lequel l'expose au chapitre 5 du premier de

ses *Stromata*. Pourtant, ce même philosophe chrétien, qui, pour être chrétien, n'en est pas pour autant clair comme de l'eau de baptême, nous dit au chapitre 22 de son quatrième *Stroma* que le gnostique – autrement dit, l'intellectuel – doit se contenter de la gnose, de la connaissance. Et il ajoute : « et j'oserai même dire que même celui qui recherche la connaissance pour la science divine ne le fait pas parce qu'il veut le salut pour lui-même : à force d'exercice, celui qui connaît tend à connaître encore et toujours. Mais connaître encore et toujours, devenu essence de la connaissance par un mélange continu, et devenu contemplation éternelle, se fait substance vivante. Et si quelqu'un était en position d'offrir à l'intellectuel ce qu'il préfère : ou la connaissance de Dieu, ou la salut éternel, et s'il était possible que ces deux choses se présentassent séparément, étant ce qu'elles sont, à savoir plutôt une seule et même chose, sans hésiter, il choisirait la connaissance de Dieu[17]. » Que Dieu lui-même, après qui nous soupirons pour le posséder et en jouir, nous libère de ce gnosticisme et de cet intellectualisme clémentin !

II §40 Pourquoi est-ce que je veux savoir d'où je viens et où je vais, d'où vient et où va tout ce qui m'entoure, et ce que signifie tout cela ? Parce que je ne veux pas mourir entièrement, et parce que je veux savoir pour de bon si je dois mourir ou non. Si je ne meurs pas : qu'adviendra-t-il de moi ? Et si je meurs, dès lors, plus rien n'a de sens. Il y a trois solutions : ou je sais que je dois mourir entièrement, en quel cas le désespoir est irrémédiable ; ou je sais que je dois ne pas mourir entièrement, en quel cas je me résigne ; ou bien je ne peux savoir ni l'un ni l'autre, en quel cas je me résigne au désespoir, ou je désespère de me résigner jamais ; en quel cas : une résignation désespérée ou un désespoir résigné, et en tous cas la lutte.

II §41 Un lecteur dira peut-être : « le mieux est de renoncer à ce qu'on ne

17 NDT : Double traduction.

peut pas connaître ». Une telle chose est-elle possible ? Dans son très beau poème *Le Sage antique* (*The Ancient sage*), Tennyson disait[18] :

Tu ne peux démontrer l'ineffable, ô mon fils ,
Ni non plus démontrer le monde où tu te meus ;
Tu ne peux démontrer qu'au corps rien ne s'unisse,

18 Traduction de Thibaut Giraud :

Tu ne saurais prouver l'ineffable, ô mon fils,
Ni ne saurais prouver le monde où tu te meus
Ni ne saurait prouver que tu n'es rien que corps
Ni ne saurait prouver que tu n'es rien qu'esprit
Ni ne saurait prouver être les deux unis.
Tu ne saurais prouver que tu es immortel,
Ni non plus que tu es mortel – non, non mon fils,
Tu ne saurais prouver que moi, moi qui te parle,
Ne suis toi-même qui converse avec toi-même.
Car rien de ce qui vaut vraiment d'être prouvé
ne peut être prouvé, non plus que réfuté.
Et c'est pourquoi, sois sage. A jamais sois fidèle
à la face la plus radieuse du doute,
et demeure attaché à la Foi par delà
les formes de la Foi. Elle ne cède pas
au cœur de l'ouragan des paroles guerrières
Elle éclaircit l'affrontement du oui au non
Elle voit le Meilleur qui brille au fond du Pire
Elle sent le Soleil caché malgré la nuit
Elle guette l'été sous le bourgeon d'hiver
Elle goûte le fruit avant que la fleur tombe

Ni non plus démontrer qu'au corps rien ne t'unisse,
Ni non plus démontrer qu'en un, tu n'es pas deux.

Tu ne peux démontrer ton immortalité.
Non, pas plus que tu n'as la possibilité,
Ô mon fils de démontrer ta mortalité.
Tu ne peux démontrer que moi, là, qui discute,
Je ne suis pas toi-même qui te parle en toi.
Car rien de ce qui, pour qu'on y accorde foi,
Vaudrait bien une preuve n'en peut recevoir.
Et pourtant, il n'est pas non plus en ton pouvoir
De le démontrer faux, car rien ne le réfute.
Aussi, sois sage ! Et reste attaché et fidèle
A ce côté du doute où rayonne la joie,
A la foi, par-delà les formes de la foi.

Oui, peut-être que rien de ce qui mériterait d'être prouvé ne peut l'être, comme dit le sage :

Car rien de ce qui, pour qu'on y accorde foi,
Vaudrait bien une preuve, n'en peut recevoir.
Et pourtant, il n'est pas non plus en ton pouvoir
De le démontrer faux, car rien ne le réfute.

Mais pouvons-nous réprimer l'instinct qui porte l'homme à vouloir connaître,

---

Elle entend l'alouette au coeur de l'œuf muet

Et trouve la fontaine où l'on gémit : Mirage !

et surtout à vouloir connaître ce qui conduit à vivre, et à vivre toujours ? A vivre toujours, et non à connaître toujours, comme le gnostique d'Alexandrie. Car vivre, c'est une chose, et connaître en est une autre. D'ailleurs, comme nous le verrons, il y a entre elles une telle opposition que nous pouvons dire que tout ce qui est vital est antirationnel – et non pas seulement irrationnel – et que tout ce qui est rationnel est antivital. Et voilà ce qui forme la base du sentiment tragique de la vie.

II §42 Ce qu'il y a de mauvais dans le *Discours de la méthode* de Descartes n'est pas le doute méthodique préalable ; ce n'est pas qu'il commence en voulant douter de tout, ce qui n'est rien de plus qu'un simple artifice. C'est qu'il voulut commencer en faisant abstraction de lui-même, de Descartes, de l'homme réel, en chair et en os ; en faisant abstraction de celui qui ne veut pas mourir, pour se réduire à un simple penseur, autrement dit : à une abstraction. Pourtant, l'homme réel revint, et se mêla de sa philosophie.

II §43 « Le bons sens est la chose du monde la mieux partagée ». Ainsi débute le *Discours de la méthode*, et ce fut ce bon sens qui le sauva. Et le voilà qui continue à parler de lui-même, de l'homme Descartes, nous disant entre autres choses qu'il estimait fort l'éloquence et qu'il était amoureux de la poésie[19] ; qu'il se plaisait surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons[20], et qu'il vénérait notre théologie, et prétendait autant qu'aucun autre à gagner le ciel[21]. Et cette prétention, fort louable par ailleurs, et surtout fort naturelle, fut ce qui l'empêcha de tirer toutes les conséquences du doute méthodique. L'homme Descartes prétendait autant qu'aucun autre à gagner le ciel : « Mais ayant appris – dit-il – comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux

19 NDT : Paraphrase du *Discours de la méthode*, I, § 7
20 NDT : Paraphrase du *Discours de la méthode*, I, § 8
21 NDT : Paraphrase du *Discours de la méthode*, I, § 9

plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements et je pensais que pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme[22]. » Et c'est là qu'on trouve l'homme. C'est là qu'est l'homme qui – Dieu soit loué ! – ne se trouvait pas dans une condition qui l'obligeât à se faire un métier de la science pour le soulagement de sa fortune, et qui ne faisait pas profession de mépriser la gloire en cynique[23]. Et ensuite[24], il nous raconte comment il dut s'arrêter en Allemagne, et comment, enfermé dans un poêle, il commença à philosopher sur la méthode. En Allemagne, mais enfermé dans un poêle ! Aussi, c'est un discours de poêle, et de poêle allemand, même si celui qui y était enfermé était un français qui se proposait de gagner le ciel.

II §44 Et il en arrive au « *Cogito ergo sum*[25] », que Saint Augustin déjà avait préfiguré[26]. Mais l'*ego* implicite dans l'enthymème : *ego cogito, ergo ego sum*, est un *ego*, un moi, irréel, autrement dit : idéal. Et le *sum*, son existence, est tout aussi irréel. Par « je pense donc je suis », je ne peux vouloir dire autre chose que : « je pense, donc je suis pensant ». Cet être du « je suis » qui se tire de la pensée n'est rien de plus qu'un acte de connaître. Cet être est une connaissance, mais ce n'est pas une vie. Or ce qui est

22 NDT : Descartes, Discours de la méthode, I, § 9
23 NDT : Paraphrase du Discours de la méthode, I, § 11
24 NDT : Descartes, Discours de la méthode, II, § 1
25 NDT : Descartes, Discours de la méthode, IV, § 1 : « *je pense, donc je suis* ». La phrase, comme l'ouvrage tout entier, est écrite en français, non en latin, si bien que Descartes n'a, de fait, jamais écrit « *cogito ergo sum* ». Tout au plus les Méditations métaphysiques, écrites en latin, quant à elles, comportent-elles : « *ego sum, ego existo* », mais non « *cogito ergo sum* ». Notons au passage que le Discours de la méthode est le premier ouvrage de philosophie en langue française.
26 NDT : Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, XI, 26, avait déjà opposé aux sceptiques de son époque (les Académiciens), le même argument : « Je suis très-certain, sans fantôme et sans illusion de l'imagination, que j'existe pour moi-même, que je connais et que j'aime mon être. Et je ne redoute point ici les arguments des Académiciens ; je ne crains pas qu'ils me disent : *Mais si vous vous trompez ?* Si je me trompe, je suis ; car celui qui n'est pas ne peut être trompé, et de cela même que je suis trompé, il résulte que je suis. Comment donc puis-je me tromper, en croyant que je suis, du moment qu'il est certain que je suis, si je suis trompé ? Ainsi, puisque je serais toujours, moi qui serais trompé, quand il serait vrai que je me tromperais, il est indubitable que je ne puis me tromper, lorsque je crois que je suis. »

premier n'est pas le fait que je pense, c'est que je vis. Car ceux qui ne pensent pas vivent eux aussi. Quoique vivre ainsi ne soit pas vraiment vivre. Que de contradictions, mon Dieu ! , dès lors que nous voulons marier la vie et la raison !

II §45 La vérité est : *sum ergo cogito* – je suis, donc je pense, quoique tout ce qui est ne pense pas pour autant. La conscience de penser ne serait-elle pas avant tout conscience d'être ? Une pensée pure, sans conscience de soi, sans personnalité, serait-elle possible ? Une connaissance pure, sans sentiment, sans cette espèce de matérialité que lui confère le sentiment, serait-elle même possible ? Ne sentirait-on pas à la fois la pensée et nous-mêmes au moment même où nous nous connaissons et où nous nous aimons ? Ne pourrait-on pas dire à l'homme au poêle : « je sens, donc je suis », ou encore : « j'aime, donc je suis » ? Et se sentir soi-même, ne serrait-ce pas se sentir impérissable ? S'aimer, ne serait-ce pas se vouloir éternel, autrement dit : vouloir ne pas mourir ? Ce que le juif mélancolique d'Amsterdam[27] appelait l'essence de la chose, l'effort qu'elle fait pour persévérer indéfiniment dans son être, l'amour-propre, la soif d'immortalité, ne serait-ce pas là la condition première et fondamentale de toute connaissance réflexive et humaine ? Et par conséquent, ne serait-ce pas la véritable base, le véritable point de départ de toute philosophie, quoique les philosophes, pervertis par l'intellectualisme, ne le reconnaissent pas ?

II §46 Et par ailleurs, le *cogito* introduisit une distinction qui, quoique féconde en vérités, fut féconde également en confusions : je veux parler de la distinction entre l'objet de la pensée, *cogito*, et le sujet : *sum*. Il y a bien peu de distinctions qui ne soient aussi des occasions de confondre. Mais nous y reviendrons.

27 NDT : Spinoza

II §47 Arrêtons-nous pour le moment sur ce soupçon véhément d'après lequel le désir angoissé de ne pas mourir, la soif d'immortalité personnelle, l'effort par lequel nous tendons à persister indéfiniment dans notre être propre, et qui est, selon le juif tragique, notre essence elle-même, tout cela formerait la base affective de toute connaissance et le point de départ intime, personnel, de toute philosophie humaine, forgée par et pour des hommes. Et nous verrons comment la solution que l'on apporte à cet intime problème affectif, laquelle peut être de renoncer désespérément à le résoudre, est ce qui donne sa coloration à tout le reste de la philosophie. A ce point que sous ce qu'on appelle le problème de la connaissance, il n'y a rien d'autre que cet affect humain, de même que sous l'enquête du *pourquoi* qui demande la cause, il n'y a rien d'autre que la recherche du *pour quoi* qui demande une finalité. Tout le reste n'est qu'illusions dont on se berce, ou dont on veut bercer les autres, et par lesquelles on veut duper les autres afin de mieux se duper soi-même.

II §48 Et ce point de départ personnel et affectif de toute philosophie et de toute religion est le sentiment tragique de la vie. Nous le verrons bientôt.

III. La soif d'immortalité

III §1 Arrêtons-nous sur ce thème de l'aspiration immortelle à l'immortalité, même si les gnostiques, les intellectuels, pourront dire de ce qui suit qu'il s'agit de rhétorique, et non de philosophie. Le divin Platon, en dissertant sur l'immortalité de l'âme dans son *Phédon*, ne disait-il pas qu'il fallait *muthologein* sur ce thème, qu'il fallait *composer des mythes*[28] ?

III §2 Avant tout, rappelons encore une fois – et ce ne sera pas la dernière – ce que disait Spinoza : chaque être s'efforce de persévérer dans son être ; cet effort est son essence même, en acte ; il implique un temps indéfini ; et l'âme, pour finir, dans ses idées tantôt claires et distinctes, tantôt confuses, tend à persévérer dans son être pour une durée indéfinie, et est consciente de cet acharnement qui est le sien (*Éthique*, II, 6-9).

III §3 En effet, il nous est impossible de nous concevoir comme n'existant pas, sans effort. Et cet effort suffit à faire apercevoir à la conscience que son propre anéantissement est quelque chose d'absolument inconscient. Essaie, ô lecteur, de t'imaginer, tandis que tu es pleinement éveillé(e), quel peut être l'état de ton âme lorsque tu dors profondément. Essaie de remplir ta conscience de la représentation de l'inconscience, et tu verras bien. S'acharner à vouloir comprendre notre propre anéantissement occasionne un vertige extrêmement angoissant. Nous ne pouvons pas nous concevoir comme n'existant pas.

III §4 L'univers visible, celui qui naît de l'instinct de conservation, me devient trop étroit. Je m'y sens comme en une prison, qui me semble réduite, dans laquelle mon âme tourne en rond et se heurte aux barreaux. J'étouffe. Je veux plus, encore plus, et toujours davantage. Je veux être moi-même, et

28 NDT : Platon, *Phédon*, 61e ; la même référence, avec la citation complète, sera reprise en exergue du chapitre X.

sans cesser de l'être, je veux de surcroît être les autres, et me fondre dans la totalité des choses visibles et invisibles, m'étendre sans limites à tout l'espace, et durer aussi indéfiniment que le temps lui-même. N'être ni tout, ni pour toujours, c'est comme si je n'étais pas. Qu'au moins je sois tout pour moi, et que je le sois à jamais. Être un moi, c'est être tous les autres. C'est tout ou rien[29] !

III §5 Tout ou rien ! Quelle autre signification peut bien avoir l' « être ou ne pas être », le « *to be or not to be* » de Shakespeare[30], de ce même poète qui fit dire à son Marcius, dans *Coriolan* (V, 4) qu'il n'avait besoin de rien d'autre pour être Dieu que de l'éternité - *he wants nothing of a god but eternity* ? L'éternité ! L'éternité ! Telle est l'aspiration profonde. La soif d'éternité est ce qu'on appelle l'amour entre les hommes. Qui aime autrui veut s'éterniser en lui. Ce qui n'est pas éternel n'est pas réel non plus.

III §6 Cette formidable vision du cours des vagues de la vie a de tous temps arraché des cris au fond de l'âme de tous les poètes, depuis le songe d'une ombre de Pindare – *schias onar*[31]–, jusqu'à Calderón pour qui « la vie est un songe[32] » et Shakespeare disant que « nous sommes faits de l'étoffe dont les songes sont faits[33] ». Cette dernière phrase est plus tragique que celle du castillan, car quand Calderón identifie notre vie à un songe, et non nous-mêmes qui la rêvons, le poète anglais fait de nous un rêve de plus : un rêve qui rêve.

---

29 NDT : L'on peut comparer ce passage à celui-ci, extrait d'Unamuno, *La Folie du docteur Montarco* (in *Oeuvres complètes,* III, pp. 691-692) : « Ce n'est pas l'instinct de conservation qui nous porte à œuvrer, mais c'est plutôt l'instinct d'invasion, nous ne tendons pas à nous maintenir, mais à être davantage, à être tout ».

30 NDT : Shakespeare, *Hamlet*, III (tr. fr. F.-V. Hugo) : « Être, ou ne pas être, c'est là la question. Y a-t-il plus de noblesse d'âme à subir la fronde et les flèches de la fortune outrageante, ou bien à s'armer contre une mer de douleurs et à l'arrêter par une révolte ? Mourir... Dormir, rien de plus... »

31 NDT : Pindare, *Pythiques*, VIII : « Qu'est-ce que l'être ? Qu'est-ce que le néant ? Tu n'es que le songe d'une ombre, et ta vie n'a de jouissance et de gloire qu'autant que Jupiter répand sur elle un rayon de sa bienfaisante lumière. »

32 NDT : C'est le titre de l'ouvrage le plus fameux de Calderón.

33 NDT : Shakespeare, *La Tempête*, IV, 1 : « *We are such stuff / as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep.* » (paroles du personnage Prospero)

III §7 La vanité du monde et la manière dont il passe d'une part, et d'autre part l'amour : voilà les deux notes radicales et viscérales qui composent toute poésie véritable. Et ces deux notes sont telles que l'une ne peut résonner sans que l'autre résonne à son tour. Le sentiment de la vanité du monde transitoire nous pousse à l'amour, qui est la seule occasion de vaincre ce qui est vain et transitoire, la seule chose qui remplisse la vie, et l'éternise. Du moins, à ce qu'il semble, car en réalité... L'amour, surtout lorsque la lutte contre le Destin nous abîme dans le sentiment de la vanité de ce monde d'apparences, et nous en fait entrevoir un autre où, le destin étant vaincu, c'est la liberté qui règne.

III §8 Tout s'écoule ! Tel est le refrain de ceux qui ont bu à longs traits à la source de la vie, de ceux qui ont goûté au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

III §9 Être ! Être toujours ! Être sans fin ni terme ! Soif d'être ! Soif d'être davantage ! Soif de Dieu ! Soif d'un amour éternel qui nous éternise ! Être toujours ! Être Dieu !

III §10 « Vous serez comme des dieux » dit le serpent au premier couple d'amoureux, d'après ce que raconte la Genèse (III, 5). « Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes », écrivait l'Apôtre[34] (I Cor, XV, 19). Toute religion débute historiquement avec le culte des morts, autrement dit : avec le culte de l'immortalité.

III §11 Le tragique juif portugais d'Amsterdam écrivait que l'homme libre ne

34 NDT : Il s'agit de Paul de Tarse.

pense à rien moins qu'à la mort ; mais un tel homme est un homme mort, libéré du ressort même de la vie, dénué de tout amour, esclave de sa liberté. Cette pensée d'après laquelle je dois mourir, et l'énigme que représente ce qu'il y aura après, c'est là le battement même du cœur de ma conscience. Lorsque je contemple un paisible champ de verdure, ou bien un regard pur où point une âme sœur, ma conscience se dilate, je ressens la diastole de mon âme, je m'imprègne de la vie qui m'entoure, et je crois à ma vie future. Mais c'est là que la voix du mystère me susurre à l'oreille : « un jour, tu ne seras plus ». Et l'aile de l'Ange de la mort me frôle, et la systole de l'âme fait déborder mes entrailles spirituelles du sang de la divinité.

III §12 Tout comme Pascal, je ne comprends pas celui qui assure n'avoir aucun intérêt pour ce sujet. Et cette négligence des hommes en une affaire « où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit, elle m'étonne et m'épouvante[35] ». Et celui qui ressent les choses de cette manière « est pour moi » comme pour Pascal dont c'est le mot extraordinaire, « un monstre ».

III §13 On a dit mille fois et sur tous les tons que tous s'accordent à dire que c'est le culte des ancêtres défunts qui fut le commencement des religions primitives, et l'on doit à la vérité de dire que ce qui démarque le plus l'homme des autres animaux est le fait qu'il veille sur ses morts d'une manière ou d'une autre, et qu'il ne les abandonne pas à l'incurie de sa mère, la Terre omniparturiante[36]. C'est un animal qui veille sur ses morts. Mais pour les protéger de quoi ? Le pauvre ! Qu'est-ce qui pourrait leur arriver ? La conscience, misérable, fuit son propre anéantissement, et comme un esprit animal coupant le cordon qui le relie aux entrailles du monde, se voit lui faire face, et se reconnaît comme distinct de lui, elle doit se chercher une vie autre

35 Pascal, *Pensées*, III : Sur la nécessité du pari, 194

36 NDT : « omniparturiante », c'est-à-dire : *qui donne naissance à tout*.

que celle du monde lui-même. Et de cette manière, la terre pourrait bien courir le risque de se transformer en un vaste cimetière, avant de voir les morts eux-mêmes périr à nouveau.

III §14 Quand on n'érigeait aux vivants que des galetas de terre ou des cabanes de paille que les intempéries détruisaient, on élevait aux morts des tumulus[37], et l'on réservait la pierre pour les sépultures plutôt que pour les habitations. Les demeures des défunts, robustes, ont résisté aux siècles ; pas celles des vivants ; non pas les séjours de passage, mais seulement les ultimes séjours.

III §15 Ce culte qu'on rend, non à la mort, mais à l'immortalité, est le commencement des religions et les entretient. Dans sa fureur de détruire, Robespierre fait déclarer devant la Convention que l'Être suprême existe, tel « le principe consolant de l'immortalité de l'âme[38] ». C'est que l'Incorruptible était terrassé par l'idée qu'il n'était pas pour autant imputrescible.

III §16 Morbidité ? Peut-être, mais celui qui n'a cure de l'état morbide, néglige la santé ; et l'homme est un animal essentiellement et substantiellement malade. Malade ? Peut-être, aussi vrai que sa vie même lui est peut-être une prison, où la mort seule est salutaire. Mais la maladie est la source de toute santé vigoureuse. Du fond de cette angoisse, du fond de l'abîme du sentiment de notre mortalité, un autre ciel se fait jour, de même que les étoiles reparurent à Dante sortant du fond de l'enfer :

Et là fut notre issue, pour revoir les étoiles[39].

---

37 NDT : Le pluriel latin est « *tumuli* », nous ne l'ignorons pas. Cependant, nous sacrifions à l'usage courant, qui veut que l'on écrive « des tumulus », comme on écrit « des prospectus », et non « des *prospecti* » - comme on devrait pourtant le faire.

38 Décret du 18 Floréal de l'An II (7 mai 1794)

39 Dante, *L'Enfer*, XXXIV, v. 139 : « *e quindi uscimmo a riveder le stelle* » (dernier vers de l'ouvrage)

III §17 Quoiqu'au début, cette méditation sur notre propre mortalité nous soit angoissante, au bout du compte, elle nous renforce. Recueille-toi en toi-même, lecteur, et imagine-toi te désagrégeant lentement ; la lumière s'éteint ; les choses se taisent et ne rendent plus aucun son ; elles t'enveloppent dans leur silence ; les objets sur lesquels tu as prise se dissolvent entre tes mains ; le sol se dérobe sous tes pieds ; tes souvenirs s'évanouissent : tu en perds connaissance comme on perd connaissance ; que tout en toi se dissipe dans le néant, et qu'ainsi tu t'y dissipes tout entier, de sorte qu'il ne te reste pas même la conscience du néant à laquelle t'accrocher comme à une ombre fantastique.

III §18 J'ai entendu parler d'un pauvre moissonneur, mort dans un lit d'hôpital, qui, lorsque le curé vint lui oindre les mains pour l'extrême-onction, se refusa à ouvrir la droite, dans laquelle il serrait quelques pièces de monnaie toutes sales[40]. Il ne se rendait pas compte que dans très peu de temps, cette main ne serait plus la sienne, et qu'il ne serait même plus en possession de lui-même. C'est ainsi que nous fermons et resserrons non pas notre main, mais notre cœur, en voulant par là y retenir le monde.

III §19 Un ami me confia un jour que, prévoyant l'approche d'une mort violente alors qu'il se trouvait physiquement plein de la vigueur que confère la santé, il songeait à concentrer sa vie dans le peu de jours qui lui restaient d'après ses calculs, en écrivant un livre. Vanité des vanités !

III §20 Si, quand mourra le corps par lequel je subsiste, tout comme ce que j'appelle mien pour le distinguer de moi-même, de celui que je suis, ma conscience s'en retourne à l'inconscience absolue de laquelle elle procède, et

40 NDT : La même parabole est utilisée contre l'idéologie du Progrès dans l'essai *La Vie est un songe*.

s'il arrive à la conscience de tous mes frères en humanité ce qui doit arriver à la mienne, alors l'histoire tourmentée de notre espèce n'est qu'une fatidique procession de fantômes allant du néant au néant, et l'humanitarisme est la chose la plus inhumaine que je connaisse[41].

III §21 Et qu'on ne pense pas que la solution se trouve dans le couplet[42] qui dit :

Toutes les fois que j'en viens à penser
Que je dois mourir,
Je fais ma couche, au sol, sans me lasser
Jamais de dormir.

III §22 Non ! La solution est de regarder le problème en face, de fixer des yeux le séjour de la Sphinge, car c'est ainsi que l'on rompt le maléfice qui l'entoure.

III §23 Si nous mourons tous tout entiers, à quoi bon tout ce qui existe ? A quoi bon ? C'est là le *pour quoi* de la Sphinge, c'est là le *pour quoi* qui nous ronge la cervelle au fond de notre âme, c'est là le père de l'angoisse, de cette angoisse qui nous fait aimer l'espérance.

III §24 Parmi les gémissements poétiques du malheureux Cowper[43], l'on trouve quelques lignes écrites sous la pression du délire, et dans lesquelles,

41 NDT : Ce paragraphe figure également, quasi identique, dans *La Vie est un songe*.

42 NDT : Ce même refrain se retrouve cité dans la conclusion. Le lecteur choisira la version qu'il préfère, parmi les deux que nous avons données

43 NDT : William Cowper (1731-1800) a perdu sa mère à l'âge de six ans, et fut repoussé par sa cousine Théodora, dont il était tombé amoureux. S'ensuivent plusieurs tentatives de suicide. De 1763 à 1765, il est soigné pour mélancolie, à l'asile. Il se retrouve ensuite chez un révérend, qui décède malheureusement la même année. Son frère meurt en 1770, il retombe en dépression. A sa rémission, il recommence à produire intensément. Après la mort d'une certaine Mary, à qui il était attaché, en 1796, il replonge dans un état dépressif profond, persuadé qu'il n'est pas digne de la grâce divine, ce qui le condamne à la damnation éternelle.

croyant que la vengeance divine le prend pour cible, il crie haut et fort que l'enfer pourrait être un asile à ses misères.

Hell might afford my miseries a shelter[44].

III §25 C'est là un sentiment puritain, que le souci du péché et de la prédestination. Mais lisez ces autres paroles, bien plus terribles, de Sénancour, qui expriment le désespoir non plus protestant, mais catholique, lorsqu'il fait dire à son Oberman (Lettre XC) : « *L'homme est périssable. Il se peut ; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.* » Et je dois avouer, en effet – si douloureux que puissent être ces aveux – que jamais les tourments de l'enfer ne me firent trembler, quelque redoutables qu'on me les dépeignît. J'ai toujours ressenti le néant comme bien plus terrifiant. Celui qui souffre, vit. Et celui qui vit dans la souffrance aime et espère, quand bien même il serait écrit à la porte de sa demeure : « Laissez là toute espérance ![45] » Et mieux vaut vivre dans la douleur que cesser d'être, en paix. Au fond, c'est que je ne pouvais pas croire qu'un enfer, qu'une éternité de souffrance, fût à ce point atroce. Pour moi, il n'y avait pas d'enfer plus authentique que le néant, et l'attente du néant. Et je continue à croire que pour peu que nous nous crussions tous sauvés du néant, nous serions tous meilleurs que ce que nous sommes.

III §26 Qu'en est-il de cette joie de vivre, dont on nous parle tant aujourd'hui ? La soif de Dieu, la soif d'éternité, la soif de survivre étouffera toujours en nous le misérable plaisir que nous prenons à cette vie qui passe

44 NDA : William Cowper, *Lines written during a period of insanity* (Lignes écrites durant une période de folie)

45 NDT : C'est ce qui est inscrit sur la porte de l'enfer, dans *L'Enfer*, de Dante. *L'Enfer*, III (tr. fr. Lamennais) : « *Par moi l'on va dans la cité des pleurs ; par moi l'on va dans l'éternelle douleur ; par moi l'on va chez la race perdue. La Justice mut mon souverain Auteur : la divine Puissance, la suprême Sagesse et le premier Amour me firent. Avant moi ne furent créées nulles choses, sauf les éternelles, et éternellement je dure : vous qui entrez, laissez toute espérance !* Je vis ces paroles écrites en noir au-dessus d'une porte... » L'on retrouve par deux fois cette référence à l'inscription de la porte de l'enfer, chez Dante : p. 293 et p. 370.

sans cesse. Cet amour déchaîné de la vie, cet amour qui la voudrait infinie dans sa durée, est précisément, d'ordinaire, ce qui nous pousse le plus vers l'angoisse de la mort. « Une fois anéanti, s'il est vrai que je meurs tout entier, mon monde prend fin, le monde prend fin – disons-nous . Et pourquoi ne vaudrait-il pas mieux qu'il prît fin le plus tôt possible, en sorte que de nouvelles consciences ne fussent pas victimes de la fâcheuse duperie d'une existence illusoire et passagère ? Si l'enchantement de vivre se révèle être un vain motif, vivre dans le seul but de vivre, ou vivre pour d'autres, qui devront mourir eux aussi, ne comble pas notre âme. Pourquoi vivre ? La mort est notre remède. » Voilà la complainte où l'on chante sans fin le repos qu'elle procure, et où la mort est tenue pour libératrice.

III §27 Le poète de la douleur, de l'annihilation, le grand Leopardi qui, ayant perdu sa dernière illusion – celle qui consiste à se croire éternel :

Peri l'inganno estremo
Ch'eterno io mi credei[46]

... parlait à son cœur de l'*infinita vanitá del tutto*[47], aperçut déjà l'étroite parenté qu'il y a entre l'amour et la mort. Il avait aperçu comment, « lorsque dans un cœur profond, naît une affection tendre, l'on ressent qu'elle s'accompagne en notre sein d'un désir las et languissant de mourir. » C'est l'amour qui meut le bras de la majorité de ceux qui se donnent la mort. C'est le tourment d'une suprême soif de vie, de davantage de vie, de prolonger et de perpétuer la vie, qui les conduit à mourir, une fois qu'ils ont été persuadés de la vanité de cette soif[48].

46 NDT : Giacomo Leopardi, poème « A sè stesso », v. 2-3
47 NDT : *Ibid.*, v. 16
48 NDT : L'on trouve une pensée semblable chez Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, IV, §69

III §28 Ce problème est tragique. Depuis toujours nous nous y précipitons, et plus encore lorsque nous voulons le fuir. Ce fut le serein Platon, il y a vingt-quatre siècles de cela, qui, dans son dialogue sur l'immortalité de l'âme[49] laissa échapper de la sienne (sereine ?), au sujet du caractère douteux de notre rêve d'immortalité, et du *risque* que ce rêve profond ne soit pas creux : « le risque est beau » - *kalos gar o kindunos*. Que nous ayons une chance de voir notre âme ne jamais mourir, voilà qui est beau. Cette phrase contient en germe le célèbre argument pascalien du pari[50].

III §29 Face à ce risque, et pour le supprimer, l'on avance des raisonnements pour prouver l'absurdité de la croyance en l'immortalité de l'âme. Mais ces arguments ne m'impressionnent guère, car, ce sont des raisons, ce ne sont rien que des raisons, et ce n'est pas de raisons que se repaît le cœur. Je ne veux pas mourir. Non ! Je ne le veux pas, et je ne veux pas le vouloir. Je veux vivre toujours, toujours, toujours ; et je veux que ce soit moi qui vive, ce pauvre moi que je suis, tel que je me sens être ici et maintenant, et c'est pour cela que le problème de la durée de mon âme, de mon âme à moi, me tourmente.

III §30 Je suis le centre de mon univers, le centre de l'univers, et dans mes suprêmes angoisses, je crie avec Michelet : « Mon moi ! Ils m'arrachent mon moi ! » A quoi peut bien servir de gagner le monde entier, si l'homme y perd son âme (Mathieu, XVI, 26) ? Égoïsme, dis-tu ? Il n'y a rien de plus universel que ce qui est individuel, car ce qui vaut pour chacun vaut pour tous. Chaque homme vaut davantage que l'humanité entière, et il n'est utile que chacun se

49 NDT : Il s'agit du *Phédon*.

50 NDT : Pascal, *Pensées*, VII (édition de Port-Royal) : « Il est certain que Dieu est, ou qu'il n'est pas ; il n'y a point de milieu. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison, dites-vous, n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. [...] il faut parier ; cela n'est pas volontaire ; vous êtes embarqué ; et ne parier point que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas. Lequel [*parti*] prendrez-vous donc ? Pesons le gain et la perte en prenant le parti que Dieu est. Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Pariez donc qu'il est sans hésiter. Oui il faut gager. »

sacrifie pour tous, que si tous se sacrifient pour chacun. Ce que vous appelez égoïsme est le principe de gravité du psychisme, c'est le postulat nécessaire. « Aime ton prochain comme toi-même ! » nous dit-on, partant du principe que chacun s'aime lui-même. L'on ne nous dit pas : « Aime-toi toi-même ! » Et pourtant, nous ne savons pas nous aimer nous-mêmes.

III §31 Laissez là ce qui touche à votre subsistance, et méditez ce qui vous est dit. Sacrifie-toi pour tes enfants ! Et tu te sacrifieras pour eux, parce que ce sont les tiens, une partie de toi qui te prolonge[51] ; et eux-mêmes, à leur tour, se sacrifieront pour les leurs, et ces derniers, pour ceux qu'ils auront, et ainsi se poursuivra indéfiniment un sacrifice stérile duquel personne ne profitera. Je vins au monde réaliser mon moi, et qu'adviendra-t-il de nos *moi* à tous ? Vis pour la Vérité, le Bien, la Beauté ! Un jour viendra où l'on comprendra la suprême vanité, et la suprême insincérité de cette position hypocrite.

III §32 « C'est ça que tu es » - me dit-on, parlant comme les *Upanishads*. Quant à moi, je leur réponds : oui, je suis *ça* ; lorsque par « *ça* » il faut entendre moi et tout, la totalité des choses est mienne, elle est à moi. Et c'est en tant qu'elle est mienne que je l'aime, et si j'aime mon prochain, c'est parce qu'il vit en moi, et en tant qu'il est une partie de ma conscience ; c'est parce qu'il est comme moi, qu'il est mien.

III §33 Oh ! Qui pourrait prolonger ce doux moment, et s'y endormir, et s'y éterniser ! Ici et maintenant, sous cette lumière discrète et diffuse, dans ce calme lac de quiétude, lorsque se tait la tourmente du cœur, lorsque plus aucun écho du monde ne me parvient ! Le désir insatiable sommeille, sans même rêver. L'habitude, signe d'un ordre saint, règne sur mon éternité. Mes

51 C'est la problématique d'un autre texte de Unamuno, *La Tía Tula*

désillusions sont mortes avec mes souvenirs ; et mes craintes, avec mes espérances.

III §34 Et voici que l'on vient nous duper avec une mystification faite d'illusions, et l'on nous dit que rien ne se perd, que tout se transforme, que tout est muable et changeant, qu'aucun grain de matière ne peut s'anéantir, pas même le moindre, qu'aucune force en action ne saurait s'évanouir tout-à-fait, pas même la moindre. Et il y en a qui prétendent nous consoler avec ça ! Maigre consolation ! Que m'importent ma matière et ma force ! Tant que je ne serai pas pleinement en possession de moi-même, c'est-à-dire tant que je ne serai pas éternel, elles ne seront jamais miennes. Non ! Ce à quoi j'aspire, ce n'est certainement pas à m'anéantir dans le grand tout, dans la Matière ou dans la Force infinies et éternelles, ni non plus en Dieu. Ce que je voudrais par-dessus tout, ce n'est pas être à Dieu, mais plutôt qu'il soit à moi. Devenir Dieu sans cesser d'être ce moi qui vous parle en cet instant. Nous n'avons que faire des duperies du monisme. Nous voulons une immortalité palpable, et non pas son ombre.

III §35 Matérialisme ? Matérialisme, dites-vous ? Sans doute. Mais c'est que notre esprit est lui aussi une sorte de matière, ou alors il n'est rien. Je tremble à l'idée de m'arracher à ma propre chair. Je tremble plus encore à l'idée de devoir m'arracher à toute substance, sensible et matérielle. Si jamais cela méritait le nom de matérialisme, et si je m'accroche à Dieu de toutes mes forces et par tous mes sens, c'est pour qu'il m'emporte dans ses bras par-delà la mort, pour que, du ciel où il est, il me regarde droit dans les yeux lorsqu'ils se fermeront à tout jamais. Je me berce d'illusions, dites-vous ? Ne me parlez pas d'illusions, et laissez-moi vivre !

III §36 Ils appellent cela de l'orgueil. Un « orgueil puant », comme l'appela

Leopardi[52]. Et ils nous demandent qui nous sommes, nous, misérables vers de terre, pour prétendre à l'immortalité. Par égard pour quoi ? D'après quel motif ? De quel droit ? Par égard pour quoi ? - demandent-ils. *Et par égard pour quoi vivons-nous ?* D'après quel motif ? *Quel est le motif de notre existence ?* De quel droit ? *Et de quel droit sommes-nous ?* Exister est tout aussi gratuit que de continuer à exister toujours. Nous ne parlons ni de grâce, ni de droit, ni du motif de cette aspiration qui est la nôtre, et qui est une fin en soi, car notre raison s'y noierait dans une masse d'absurdités. Je ne revendique aucun droit, ni aucun mérite. Il s'agit seulement d'une nécessité : c'est ce dont j'ai besoin pour vivre.

III §37 « Pour qui te prends-tu ? » – me demandes-tu. Et je réponds comme Oberman : « *Tout mon être (...) : ce n'est rien dans la nature, c'est tout pour moi !* [53]» Orgueil, dites-vous ? Ce serait de l'orgueil, que de se vouloir immortel ? Misérables hommes ! Tragique destinée, sans aucun doute, que de ne pouvoir asseoir l'affirmation de notre immortalité que sur notre désir, n'ayant que lui pour fondation, inconsistante et fragile. Mais il serait d'une stupidité crasse de condamner cet élan au motif qu'on croirait démontré – sans que ce soit le cas – qu'il n'atteindra jamais son but. Je rêve, dites-vous ? Qu'on me laisse à mes rêves ; si ce songe-là est ma vie, ne me réveillez pas. Je crois en l'origine immortelle de cette soif d'immortalité, qui est la substance même de mon âme. Est-ce que j'y crois vraiment ? A quelle fin veux-tu être immortel ? – me demandes-tu. A quelle fin ? Je ne comprends franchement pas cette question, car elle consiste à demander la raison de la raison, la fin de la fin, le principe du principe.

---

52 NDT : Leopardi, « Le Genêt ou la fleur du désert », tr. fr. René de Ceccaty : « Je ne prends pas pour un animal supérieur / Mais pour un crétin / Celui qui, né pour mourir, nourri dans les peines / Dit « Je suis fait pour jouir » / Et noircit le papier d'un orgueil puant. » La citation pourrait faire penser, de nos jours, à un certain Michel Onfray, si certaines de ses œuvres (pensons à son attaque contre la psychanalyse) ne méritaient d'être lues.

53 Sénancour, *Oberman*, Lettre XLV, § 3

III §38 De ces choses, on ne peut parler.

III §39 Les *Actes des Apôtres* racontent que partout où Paul est allé, les juifs zélés et méfiants se soulevèrent contre lui, et le persécutèrent. Ils le lapidèrent dans les cités d'Iconium et de Lystres, en Lycaonie, malgré les miracles qu'il avait accomplis dans cette dernière ville[54]. Ils le fouettèrent à Philippes en Macédoine, et ses frères de race le persécutèrent à Tessalonique et à Bérée. Mais il arriva à Athènes, à la noble cité des intellectuels, où planait l'âme sublime de Platon, où veillait en elle la beauté du risque qu'il y aurait que nous fussions immortels. Là, Paul débattit avec des épicuriens et des stoïciens, qui disaient de lui ou bien : « Que veut dire ce bavard (*spermologos*) ? », ou bien : « Il semble qu'il prêche pour de nouveaux dieux ! » (*Actes*, XVIII, 18). Et, « s'emparant de lui, ils l'emportèrent devant l'Aréopage, en déclarant : nous arriverons à comprendre cette nouvelle doctrine que tu professes, car tu portes à nos oreilles des choses bien exotiques, et nous voulons savoir ce dont il s'agit » (versets 19-20). Et la Bible d'ajouter cette merveilleuse description des Athéniens de l'époque décadente, de ces fins gourmets friands de curiosités : « Alors, tous les athéniens, de même que tous leurs hôtes étrangers, n'avaient d'autre occupation que de parler des choses les plus nouvelles ou d'en entendre parler. » (verset 21) Quel trait merveilleux ! Comme il peint merveilleusement ce qu'il advint de ceux qui avaient appris dans l'*Odyssée* que les dieux ourdissent la destruction des mortels et l'accomplissent de manière à ce que les générations futures aient quelque chose à raconter !

III §40 Voilà Paul, ainsi, devant ces athéniens raffinés, devant ces *graeculos*, ces hommes cultivés et tolérants qui permettent qu'on soutienne n'importe quelle doctrine, qui l'étudient, et qui ne lapident, ni ne fouettent, ni

54 Cf. *Actes des apôtres*, 14 – v.8 : guérison d'un perclus

n'emprisonnent personne au motif qu'il professerait telle ou telle d'entre elles. Là, l'on respecte la liberté de conscience. L'on y entend et l'on y écoute toute opinion quelle qu'elle soit. Et c'est là qu'il hausse la voix au milieu de l'Aréopage, et il leur parle comme il a fait devant les citoyens cultivés d'Athènes. Tous, avides de la dernière nouveauté, l'écoutent. Mais quand il en vient à parler de la résurrection des morts, finie la patience et la tolérance : les uns se moquent de lui, tandis que les autres lui disent : « On écoutera ça une autre fois », avec le dessein de ne pas l'entendre parler. Une mésaventure toute semblable lui arriva en Césarée, avec un préteur romain nommé Félix – homme ouvert et instruit, lui aussi – qui lui fut un réconfort dans le morne ennui de sa prison. Il voulut l'entendre, et l'entendit disserter sur la justice et la continence. Cependant, comme il en venait à parler du jugement qui s'annonce, il lui répliqua, ahuri (*emphobos genomenos*) : « A présent, va-t-en. Quand il me plaira de t'entendre, je reviendrai te faire signe ! » (*Actes*, XXIV, 22-25) Et lorsqu'il parla devant le roi Agrippa, dès que Festus – le gouverneur – l'entendit parler de résurrection des morts, ce dernier s'exclama : « Tu es fou, Paul. Ton grand savoir t'a fait perdre la raison. » (*Actes*, XXVI, 24)

III §41 Quoiqu'il en soit de la vérité ou de la fausseté du discours de Paul devant l'Aréopage, et quand bien même il aurait été privé de toute vérité, ce qui est assuré, c'est qu'on voit à travers ce récit admirable jusqu'où va la tolérance attique, et où s'arrête la patience des intellectuels. Ils vous écoutent tous tranquillement, le sourire aux lèvres ; à l'occasion, ils vous stimulent, en vous disant : « Hum, vous êtes fin ! », ou bien : « vous avez de l'esprit ! » ; « voilà qui est suggestif ! » ; « comme c'est bien dit ! » ; ou bien : « il y a lieu de se plaindre qu'une chose si belle ne soit pas vraie... », quand ce n'est pas : « ceci donne à penser ». Mais leur parlez-vous de résurrection et de vie par-delà la mort ? Les voici qui perdent patience, et qui vous coupent la

parole, vous disant : « Laisse donc cela... Tu m'en parleras une autre fois ! » C'est pourtant de cela – mes pauvres athéniens – c'est pourtant de cela que je m'apprête à vous parler, ô intellectuels intolérables.

III §42 Et quand bien même cette croyance serait absurde, pourquoi tolérerait-on moins celui qui l'expose, quand il y en a pourtant bien d'autres bien plus absurdes ? Pourquoi cette hostilité déclarée vis-à-vis d'une telle croyance ? Est-ce de la peur ? Ou s'agirait-il d'un regret de ne pas pouvoir la partager ?

III §43 Là-dessus, arrivent les gens de bon sens, ceux qui ne s'en laissent pas compter, et les voilà qui viennent nous rebattre les oreilles toujours avec la même sempiternelle chanson : qu'il est inutile de s'abandonner à la folie à force de rébellion, car – disent-ils – ce qui ne peut être est impossible. L'attitude virile selon eux consiste à se résigner face au destin. Nous ne sommes pas immortels : ne désirons pas l'être. Soumettons-nous à la raison sans nous affliger de l'irrémédiable, sans ajouter à la vie davantage de tristesse et de noirceur. Cette obsession est maladive, poursuivent-ils. La maladie, la folie, la raison ; l'éternel refrain, quoi. Et bien non ! Je ne me résigne pas à la raison, je me rebelle contre elle ! Et à force de foi, j'aspire à créer ce Dieu qui est le mien, mon Dieu immortalisant. J'aspire à faire fléchir le cours des astres. Car si notre foi avait ne serait-ce que la taille d'un grain de moutarde[55], nous dirions à cette montagne : « ôte-toi de là ! »... Et elle s'écarterait. Et rien ne nous serait impossible. (Mat. XVII, 20)

III §44 Mais voici que vous vous trouvez en face de ce « voleur d'énergie[56] », pour lui retourner l'expression par laquelle, sottement, il évoquait le Christ ; en face de celui qui voulut célébrer les noces du nihilisme

55 La Bible parle d'un grain de sénevé...
56 Unamuno parle ici de Nietzsche

et de la lutte pour l'existence. Et il vous parle de valeur. Son cœur réclamait l'éternité de tout, tandis que sa tête lui montrait le néant. Aussi, fou et désespéré, afin de se défendre contre lui-même, il médit de ce qu'il aimait le plus. Ne pouvant être le Christ, il blasphéma sur le Christ. Tout rempli de lui-même, il voulut être indéfiniment, et rêva à l'éternel retour, misérable remède à la mortalité. Tout rempli de pitié à l'égard de lui-même, il prit toute pitié en horreur. Dire que certains prétendent que sa philosophie est celle de l'homme fort ! Non, ce n'est pas le cas. Ma santé à moi, et ma vigueur, me poussent à me perpétuer. Ce n'est là qu'une doctrine de faibles qui soupirent après la force, et non pas de forts qui l'ont d'ores et déjà ! Seuls les faibles se résignent à la mort ultime, et remplacent le désir de l'immortalité personnelle par un autre. Chez les forts, l'ardent désir d'une vie perpétuelle dépasse le doute d'y parvenir, et ce débordement de vie se répand par-delà la mort.

III §45 Devant ce terrible mystère de l'immortalité, dans ce face-à-face avec la Sphinge, l'homme adopte différentes attitudes et cherche par divers moyens à se consoler d'être né. A l'occasion, il lui arrive d'y voir un jeu, et il se dit avec Renan que cet univers est un spectacle que Dieu donne à son usage, et que nous devons servir les intentions du grand Chorège en contribuant à rendre le spectacle le plus éblouissant et le plus riche qu'il est possible. On s'est fait de l'art une religion, et un remède au mal métaphysique. Et l'on a inventé ce galimatias : « l'art pour l'art ».

III §46 Mais cela ne saurait contenter qui que ce soit. Celui qui prétend écrire, peindre, sculpter ou chanter pour son plaisir, s'il communique ce qu'il fait au public, vous ment. Il vous ment s'il signe ses écrits, sa peinture, sa statue ou sa chanson : il veut pour le moins laisser après lui une ombre de son esprit, quelque chose susceptible de lui survivre. Si l'*Imitation de Jésus-Christ* est anonyme, ce n'est que parce que son auteur, recherchant l'éternité

de l'âme, ne s'inquiétait guère de celle du nom. Un homme de lettres qui vous raconte qu'il méprise la gloire est un fieffé menteur. Boccace dit de Dante[57], qui écrivit dans son *Purgatoire* (XI 85-117) ces trente-trois vers pleins de vigueur au sujet de la vanité de la gloire mondaine[58], qu'il eut peut-être plus le goût du faste et des honneurs que ce qui seyait à son illustre vertu. Le plus ardent désir de ceux qu'il condamne est que l'on se souvienne d'eux ici-bas, sur la terre, que l'on parle d'eux. C'est là ce qui luit le plus au sein des ténèbres de l'enfer. Et c'est le même Dante qui exposa le concept de Monarchie – non pas seulement pour être utile aux autres – mais pour accéder aux lauriers de la gloire (livre 1, ch. 1)[59]. Quoi d'autre ? Il n'est pas jusqu'à l'homme le plus simple, qui semble tout ce qu'il y a de plus détaché de la vanité terrestre – j'entends, Saint François d'Assise, qui ne dise – d'après ce que raconte le manuscrit des trois amis du saint[60] : *Adhuc adorabor per totum mundum* - « Vous me verrez pourtant adoré par le monde entier » (Celano, *Vita II*, 1, 1) ! Les théologiens ne disent-ils pas de Dieu lui-même qu'il créa le monde pour manifester sa gloire ?

III §47 Lorsque le doute s'empare de la foi en l'immortalité de l'âme et la flétrit, la soif de perpétuer notre nom et notre renommée s'en trouve renforcée, et aiguillonnée. D'où cette terrible lutte pour se singulariser, pour survivre d'une manière ou d'une autre dans la mémoire des autres, et des générations futures – lutte mille fois plus terrible que la lutte pour la vie – qui donne à notre société sa tonalité, sa couleur et son caractère, et dans laquelle se disperse la foi médiévale en l'immortalité de l'âme. Tout un

57 NDT : En 1353, Boccace occupe à Florence la chaire qui vient d'être créée pour l'explication de Dante. Sans doute l'a-t-il critiqué à cette occasion.

58 NDT : L'on trouve notamment, dans *Le Purgatoire*, XI : « N'est autre chose la mondaine rumeur qu'un souffle de vent qui vient tantôt d'ici, tantôt de là, et change de nom en changeant de côté. »

59 NDT : Entre 1313 et 1318, Dante rédige un *Traité de la monarchie*, où il se montre favorable à l'empereur, et qui fut condamné à Rome.

60 NDT : Frères Ange, Léon et Ruffin, *Scripta per tres socios beati Francisci de vita et conversatione ejus in habitu seculari, de mirabili et perfecta conversione ipsius, et de perfectione originis et fundamenti ordinis in ipso et in primum fratribus.*

chacun veut s'affirmer, ne serait-ce qu'en apparence.

III §48 Une fois la faim satisfaite – et celle-ci se satisfait assez tôt – apparaît la vanité, cette nécessité – qui en est une bien réelle – de s'imposer aux autres, et de se survivre en eux. D'ordinaire, l'homme cède sa vie pour sa bourse. Mais il cède sa bourse pour la vanité. A défaut de meilleurs motifs, il va jusqu'à s'enorgueillir de ses faiblesses et de ses malheurs. Il est en cela semblable à l'enfant, qui exhibe le pansement d'une blessure qu'il s'est faite au doigt, pour peu que cela lui permette de se faire remarquer. Qu'est-ce que la vanité, si ce n'est le désir de se survivre à soi-même ?

III §49 Il en est du vaniteux comme de l'avare, qui prend les moyens pour des fins et qui, oubliant ces dernières, s'attache aux premiers, auxquels il en reste. A force de paraître être quelque chose, ce qui conduit à le devenir, nous finissons par en faire notre objectif. Nous avons besoin que les autres croient que nous leur sommes supérieurs, afin de nous en persuader nous-mêmes, afin de fonder là-dessus notre foi en notre persistance propre, ne serait-ce que par la renommée. Nous sommes plus reconnaissants lorsqu'on vante le brio avec lequel nous défendons une cause, que lorsqu'on reconnaît sa vérité ou que c'est la bonne. Une folle manie d'originalité souffle sur le monde moderne des esprits. Chacun s'y met en quelque chose. L'on préfère déraisonner avec talent plutôt que de découvrir quelque chose de vulgaire. Rousseau disait déjà dans son *Émile*[61] : « Quand les philosophes seraient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle ? Chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres ; mais il le soutient parce qu'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui, venant à connaître le vrai et le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé à la vérité découverte par un autre. Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas

61 *Emile, ou de l'éducation*, IV : profession de foi du vicaire savoyard

volontiers le genre humain ? Où est celui qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer ? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ? L'essentiel est de penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée, chez les athées il serait croyant. » Quelle vérité il y a, au fond des tristes confidences de cet homme douloureusement sincère !

III §50 Nous luttons à tours de bras pour la survivance du nom, tout aussi bien en nous retirant dans le passé qu'en aspirant à conquérir l'avenir. Nous nous battons contre les morts, qui nous font de l'ombre, à nous vivants. Nous ressentons de la jalousie à l'égard des génies du passé, dont les noms jalonnent l'histoire, et sauvent les âges de l'oubli. Le ciel de la renommée n'est pas bien vaste, et plus on y en fait entrer, moins chacun d'entre eux a de retentissement. Les grands hommes du passé nous y volent notre place. Cette place qu'ils ont dans la mémoire des gens, ils nous en privent, nous qui aspirons à y être. Aussi nous révoltons-nous contre eux, et de là procède l'amertume avec laquelle ceux qui recherchent la renommée littéraire jugent ceux qui y sont parvenus, et qui en jouissent. Si la littérature en vient à s'enrichir de beaucoup, viendra le jour où l'on séparera le bon grain de l'ivraie. Et chacun redoute d'être l'ivraie. La jeunesse irrévérencieuse vis-à-vis des maîtres ne fait que se défendre en s'attaquant à eux : l'iconoclaste, le briseur d'idoles, est un styliste qui s'érige en idole, en icône. « Toute comparaison est odieuse » - dit sans ambages un proverbe. Et le fait est qu'en effet, nous désirons tous être uniques. N'allez pas dire à M. Fernández qu'il est en Espagne l'un des jeunes les plus talentueux : tout en feignant de vous en remercier, il serait gêné par cet éloge. Si vous lui dites qu'il est l'espagnol le plus talentueux... Certainement ! ... mais cela ne suffirait pas encore. Lui dire qu'il compte parmi les plus hautes éminences du monde le toucherait davantage, mais il ne serait satisfait que si on le croyait le meilleur

qui fût jamais en tous les lieux et dans tous les temps. Comme les renommées se diminuent les unes les autres, un nom est d'autant plus proche de cette immortalité illusoire qu'il est plus seul.

III §51 Que signifie cette irritation qui est la nôtre lorsque nous croyons qu'on nous vole une phrase, une pensée, ou une image que nous pensions être la nôtre ; lorsqu'on nous la plagie ? Voler... ?! Tout cela serait-il à nous, une fois qu'on l'a communiqué au public ? Nous ne désirons ces choses que parce qu'elles sont nôtres, et nous vivons dans un attachement plus fort vis-à-vis d'une fausse pièce qui porte notre sceau, que par rapport à un sou d'or pur d'où notre effigie et notre légende se seraient effacées. Comme il arrive très communément, c'est lorsqu'on ne prononce plus guère le nom d'un écrivain qu'il a l'influence la plus large sur son peuple, et que son esprit s'est fondu dans celui de ses lecteurs. On ne citait son nom que lorsque que lorsque ses propos ou ses pensées, allant à l'encontre de ceux qui couraient alors, avaient besoin d'un nom qui leur servît de caution. Mais dorénavant, ce qui était sien est à tous, et lui-même vit en tous. Mais en elle-même, cette vie est triste et fanée. Elle paraît une défaite. Il n'entend plus battre ni les mains, ni les cœurs silencieux de ceux qui continuent à le lire. Demandez à n'importe quel artiste sincère ce qu'il préfère : que son œuvre soit engloutie et que sa mémoire survive, ou que ce soit l'inverse ? Et vous verrez ce qu'il vous répondra, s'il est vraiment sincère. Lorsqu'un homme ne travaille pas pour vivre, et pour vivoter, il travaille à se survivre. Une activité qui n'a de but qu'elle-même est un jeu, et non un travail. Le jeu, dites-vous ? Nous en reparlerons.

III §52 Quelle terrible passion que celle de faire échapper notre mémoire à l'oubli où s'engloutissent les autres pour qu'elle survive, seule si possible. C'est d'elle que dérive l'envie à laquelle nous devons – d'après le récit

biblique – le crime qui inaugura l'histoire de l'humanité : l'assassinat d'Abel par son frère Caïn. Il ne s'agissait pas d'une lutte pour la subsistance, mais d'une lutte pour survivre en Dieu, dans la mémoire divine. L'envie est mille fois plus terrible que la faim, car elle est la faim de l'esprit. Si le problème de la subsistance, que nous appelons vital, se trouvait résolu, la Terre deviendrait un enfer, car la lutte pour la survie en sortirait renforcée.

III §53 Ce n'est pas tant la vie que l'on sacrifie au renom ; c'est plutôt la chance. La vie ne tarde pas à suivre. « Que je meure, pourvu que ma renommée vive ! » - s'exclame Rodrigo Arias, dans *Les Enfances du Cid*, en tombant, blessé à mort par don Diego de Ordóñez de Lara. Chacun se doit à son renom. « Courage, Jérôme ! On se souviendra longtemps de toi ! La mort est amère, mais la renommée est éternelle ! » - s'exclama Jérôme Olgiati, disciple de Cola Montano et meurtrier du tyran milanais Galéas Sforza avec la complicité de Lampugnani et de Visconti. Il y en a qui désirent la renommée, fût-ce au prix de l'infâme échafaud. Ils sont avides de renommée mal acquise – comme a dit Tacite.

III §54 Et cet érostratisme[62], qu'est-ce au fond, sinon une soif d'immortalité – même si, à défaut d'être substantielle et palpable, elle n'est que l'ombre d'une immortalité de nom ?

III §55 Il y a là différents degrés. Celui qui méprise l'applaudissement des foules aujourd'hui cherche tout simplement à survivre dans des minorités renouvelées de générations en générations. « La postérité n'est qu'une superposition de minorités » - disait Gounod[63]. Il cherche davantage à

62 *Erostratismo* : néologisme d'Unamuno, qu'on aurait également pu traduire par « complexe d'Erostrate », si l'on avait pu échapper à la coloration psychanalytique un peu égarante qui en aurait résulté. En juillet 356 av. J.-C., Erostrate fit brûler le temple d'Artémis à Ephèse, l'une des merveilles du monde, dans le seul but qu'on se souvienne de son nom. On ne se souvient d'ailleurs de lui que pour cet attentat. Son nom à occulté celui de l'architecte. « Érostratisme » renvoie donc à l'attitude de quelqu'un qui est prêt à tout pour marquer l'histoire, quoiqu'il en coûte.

63 Charles Gounod, *Mémoires d'un artiste*, Préface à la correspondance d'Hector Berlioz

s'étendre dans le temps que dans l'espace. Les foules abattent bientôt elles-mêmes leurs propres idoles, dont les statues se brisent au pied du piédestal sans que personne ne les regarde, tandis que ceux qui conquièrent le cœur de quelques gens triés sur le volet, seront bien plus longtemps l'objet d'un culte fervent, au sein d'une chapelle certes petite et retirée, mais qui les sauvera des eaux de l'oubli. L'artiste sacrifie l'extension de sa renommée à sa durée. Son ambition est de perdurer à jamais dans un recoin de l'espace, plutôt que d'illuminer l'Univers pour une seconde. Il lui plairait davantage d'être un atome éternel et conscient de lui-même, plutôt que d'être la conscience momentanée de l'Univers tout entier. Il sacrifie l'infinité à l'éternité.

III §56 Mais voici qu'on revient nous rebattre les oreilles avec le même refrain : « Que d'orgueil ! Quel orgueil puant ! » Est-ce de l'orgueil, que de vouloir laisser après soi un nom ineffaçable ? Orgueil, vraiment ? C'est comme lorsqu'on parle de soif de plaisirs, et qu'on y intègre une certaine interprétation de la soif de richesses. Mais non, ce n'est pas tant la soif de plaisirs à conquérir, que la terreur qu'inspire la pauvreté, qui pousse nos pauvres à rechercher des sous ; tout comme ce n'était pas le désir de gloire, mais la terreur de l'enfer qui poussait les hommes du moyen-âge à l'acédie[64], dans le cloître. Nous ne sommes pas plus orgueilleux que ces gens-là, nous que le néant terrorise. Nous tendons à être tout, afin d'y trouver un remède pour ne pas nous réduire à rien. Nous désirons sauvegarder notre mémoire, même elle ! Combien de temps cela durera-t-il ? Aussi longtemps que durera l'espèce humaine, tout au plus... Et si nous sauvegardions notre mémoire en Dieu ?

III §57 Je sais bien que je ne vous confie ici que des malheurs ; mais du

64 NDT : Dans la religion catholique, l'acédie est un mal de l'âme qui s'exprime par l'ennui, l'indifférence, le dégoût pour la prière, la pénitence, la lecture spirituelle.

fond de ces malheurs surgit une vie nouvelle, et ce n'est qu'en nous purgeant des ordures de la douleur spirituelle que nous pourrons goûter au miel qui repose au fond de la coupe de la vie. La douleur nous mène à la consolation.

III §58 Nombreux sont ceux qui étanchent cette soif de vie éternelle à la source de la foi religieuse – surtout chez les simples d'esprit. Mais il n'est pas donné à tous de pouvoir y boire. L'institution dont le but premier est de protéger cette foi en l'immortalité personnelle de l'âme est le catholicisme ; mais le catholicisme a voulu rationaliser cette foi, faisant de la religion une théologie, en voulant donner pour base à cette croyance vitale une philosophie, et une philosophie du treizième siècle. Nous allons le voir, et nous en verrons les conséquences.

IV. L'essence du catholicisme

IV §1 Venons-en désormais à la solution catholique – paulinienne ou athanasienne – de cet intime problème vital qui est le nôtre : la soif d'immortalité.

IV §2 Le christianisme prit sa source au confluent de deux grands courants spirituels – le courant juif et le courant hellénique – lesquels s'influençaient déjà l'un l'autre, puis Rome acheva de lui donner ce côté pratique si caractéristique, ainsi que sa permanence sociale.

IV §3 On a pu affirmer, au sujet du christianisme primitif – quoique peut-être avec précipitation – qu'il était privé d'eschatologie, que la foi en une vie par-delà la mort n'y figurait pas clairement, mais qu'il s'agissait plutôt d'une foi en la fin prochaine du monde dans l'établissement du règne de Dieu, ce qu'on appelle chiliasme. Mais au fond, n'était-ce pas la même chose ? Il importe de signaler que la foi en l'immortalité de l'âme, à une condition qui n'était peut-être pas expresse, est une sorte de *sous-entendu*, de présupposé tacite dans tout l'évangile, et ce qui empêche beaucoup de lecteurs d'aujourd'hui de l'apercevoir, tient à une disposition d'esprit opposée chez eux à celle des chrétiens contemporains de l'évangile. Il ne fait aucun doute que tout ce qui concerne la seconde venue du Christ, plein de puissance et de la gloire qui l'entourerait, au milieu des nuages, pour juger les morts et les vivants, pour ouvrir aux uns le royaume des cieux, et jeter les autres dans la géhenne, parmi les pleurs et les grincements de dents, doit être compris dans le sens d'un chiliasme ; et dans l'évangile (Marc IX, 1), l'on fait même dire au Christ que quelques-uns de ceux qui sont avec lui ne mourront pas sans avoir vu le règne de Dieu, autrement dit, qu'il viendrait pendant leur

génération. Et au même chapitre, verset 10, il est dit de Jacques, de Pierre et de Jean – qui gravirent en compagnie de Jésus le mont où eut lieu la transfiguration et qui l'entendirent déclarer qu'il ressusciterait d'entre les morts – qu'ils « gardèrent cette parole, réfléchissant entre eux à ce que ce pouvait être que de ressusciter d'entre les morts ». Et dans tous les cas, l'évangile fut écrit au moment où cette croyance, fondement et raison d'être du christianisme, était en train de se former. Qu'on se reporte à Mathieu XXII, 29-32 ; à Marc XII, 24-27 ; à Luc XVI, 22-31 ; XX, 34-37 ; à Jean V, 24-29 ; VI, 40, 54, 58 ; VIII, 51 ; XI, 25, 56 ; XIV, 2, 19. Et surtout à Mathieu, XXVIII, 52, où il est dit qu'à la résurrection du Christ, « de nombreux corps de saints endormis ressuscitèrent ».

IV §4 Il ne s'agissait pas là d'une résurrection naturelle, non. La foi chrétienne naquit de la croyance d'après laquelle Jésus ne demeura pas mort, d'après laquelle Dieu l'a ressuscité, et d'après laquelle cette résurrection fut un fait. Mais cela ne présupposait pas seulement l'immortalité de l'âme, dans sa version philosophique (qu'on se reporte à l'ouvrage de Harnack : *Histoire des dogmes*[65], prolégomènes, 5, 4). Pour les premiers Pères de l'Église eux-mêmes, l'immortalité de l'âme n'était pas quelque chose de naturel. Comme le dit Nemesius, l'enseignement des Divines Écritures suffisait à la démontrer ; et d'après Lactance, elle était un don de Dieu, un don gratuit en tant que tel. Mais nous reviendrons là-dessus un peu plus loin.

IV §5 Nous disions donc du christianisme qu'il prenait sa source au confluent des deux grands mouvements spirituels – le mouvement juif et le mouvement hellénique – chacun des deux étant parvenu de son côté, sinon à une définition précise, du moins clairement à une aspiration à une autre vie. Parmi les Juifs, la foi en une autre vie ne fut ni générale, ni très claire ; mais

65 NDT : *Dogmengeschichte*

ils y furent conduits par cette foi en un Dieu vivant et personnel, dont toute leur histoire spirituelle constitue la formation.

IV §6 Yahvé, le dieu juif, était au début un dieu parmi tant d'autres, le dieu du peuple d'Israël, qui s'était montré au mont Sinaï dans le fracas de la tempête. Mais il était si jaloux qu'il exigeait d'être le seul à qui l'on rendrait un culte, et ce fut par le monocultisme que les Juifs en vinrent au monothéisme. Il était adoré en tant que force vive, et non en tant qu'entité métaphysique. C'était le dieu des batailles. Mais ce dieu d'origine sociale et guerrière, sur la naissance duquel nous reviendrons, se fit plus intime et plus personnel chez les prophètes, et ce faisant, il devint d'autant plus individuel et universel. Ce n'est pas que Yahvé aime Israël parce qu'il est son enfant ; mais c'est parce qu'il l'aime qu'il en fait son enfant (Osée, XI, 1). Or, la foi en ce Dieu personnel, Père des hommes, amène immédiatement la foi en l'éternisation de l'homme individuel, qui déjà se faisant jour dans le pharisaïsme, avant même que le Christ vînt[66].

IV §7 La culture hellénique, de son côté, en vint à découvrir la mort. Or, découvrir la mort, c'est découvrir la soif d'immortalité. Cette soif n'apparut pas dans les poèmes homériques, lesquels ne sont pas le début de quelque chose, mais plutôt le terme d'un processus. Ils ne sont pas le point de départ, mais le point d'achèvement d'une civilisation. Ils marquent la transition de la vieille religion de la Nature, celle de Zeus, vers celle de la rédemption, celle d'Apollon, plus spirituelle. Cependant, persistait en sourdine la religion populaire et intime des mystères d'Éleusis, le culte des âmes et des ancêtres. « Puisque nous sommes menés à parler d'une théologie delphique, il importe de prendre en compte la foi en une continuation de la vie des âmes après la mort dans ses formes populaires, et dans le culte rendu à l'âme des

66 NDT : Nous savons que Paul de Tarse était pharisien, avant de devenir chrétien.

défunts, comme un de ses éléments les plus importants[67]. » écrit Rohde[68]. Il y avait le titanique et le dionysiaque, et d'après la doctrine orphique, l'homme devait se libérer des liens du corps, au sein duquel l'âme se trouvait comme prisonnière[69] (cf. Rohde, *Psyché*[70], « Les Orphiques[71] », 4). La notion nietzschéenne de l'éternel retour est une idée orphique[72]. Mais l'idée de l'immortalité de l'âme ne fut pas un principe philosophique. La tentative de jumeler un système hylozoïque[73] avec le spiritualisme, tentative qui est celle d'Empédocle, prouve qu'une physique philosophique ne peut en venir par elle-même à corroborer l'axiome de la permanence indéfinie de l'âme individuelle. Elle ne pouvait pas mieux faire que de servir d'appui à une spéculation théologique. Les premiers philosophes grecs affirmèrent l'immortalité par une contradiction, en sortant de la philosophie naturelle pour entrer dans la théologie, en établissant un dogme non pas apollinien, mais dionysiaque et orphique. Mais « l'immortalité de l'âme humaine en tant que telle, en vertu de sa nature propre et de sa propre condition, en tant que force divine et impérissable incarnée dans un corps mortel, telle n'a jamais été l'objet de la foi populaire hellénique[74]. » (Rohde, *op. cit.*)

IV §8 Souvenez-vous du *Phédon* de Platon, et des élucubrations néoplatoniciennes. On y voit d'ores et déjà l'aspiration à l'immortalité personnelle, aspiration que la raison ne satisfait pas du tout, et qui donna le jour au pessimisme hellénique. Car comme le fait très justement remarquer

67 NDT : Double traduction.
68 NDT : Le nom de l'auteur auquel il est fait référence est Rohde, et non Rhode, comme l'île, ainsi qu'on le trouve écrit dans la version originale du texte. Nous avons corrigé par la suite, à chaque occurrence du nom.
69 NDT : On retrouve ce point de la doctrine orphique dans la bouche de Socrate, chez Platon, lorsqu'il dit explicitement que le corps *(soma)* est une prison, ou un tombeau *(sêma)*.(*Phèdre,* 250 c)
70 NDT : « L'âme », en grec ancien.
71 NDT : Rohde, *Psyché : le culte des âmes et la croyance en l'immortalité chez les Grecs anciens*, II, X : « Les Orphiques ». (ouvrage allemand non traduit, à notre connaissance).
72 NDT : Au surplus, de même que les orphiques opposèrent le titanique et le dionysiaque, Nietzsche opposa l'apollinien (principe d'ordre et stabilisateur) au dionysiaque (principe chaotique et créatif) dans sa *Naissance de la tragédie*.
73 NDT : Est hylozoïque tout système de pensée faisant de la matière (*hylé*) un vivant (*zoé*).
74 NDT : Double traduction.

Pfleiderer (*Philosophie de la religion sur des bases historiques*, 3, Berlin, 1896) : « de tous les peuples de la Terre, aucun ne fut ni aussi serein ni aussi ensoleillé que le peuple grec, dans l'enfance de son existence historique... mais aucun ne changea aussi complètement sa notion de la valeur de la vie. La grécité qui s'achève dans les spéculations religieuses du néopythagorisme et du néoplatonisme regardait ce monde jadis si gai et si lumineux pour lui, comme le gîte des ténèbres et des erreurs, et l'existence terrestre comme une période d'épreuve qui ne passait jamais trop vite[75]. ». Le Nirvana est une notion hellénique.

IV §9 Ainsi, chacun de son côté, les Juifs et les Grecs en vinrent à la découverte authentique de la mort, laquelle fait entrer les peuples aussi bien que les hommes dans une période de puberté spirituelle, celle du sentiment tragique de la vie, où l'humanité engendre le Dieu vivant. La découverte de la mort est celle qui nous révèle Dieu, et la mort de l'homme parfait, la mort du Christ, fut la suprême révélation de la mort, la révélation de l'homme qui devait ne pas mourir, et qui mourut.

IV §10 Une telle découverte, celle de l'immortalité, préparée par les processus religieux juif et hellénique, fut la spécificité du christianisme. Et ce fut surtout Paul de Tarse, ce juif pharisien hellénisé, qui la mena à son terme. Paul n'avait pas connu Jésus personnellement, aussi apprit-il à le connaître en tant que Christ. D'après Weizsächer (*La période apostolique de l'Église chrétienne*, Fribourg, i. B, 1892), « on peut dire en général que c'est la théologie de l'Apôtre qui fut la première théologie chrétienne. Elle fut pour lui une nécessité ; il fallait en quelque sorte qu'elle vînt remplacer la connaissance de Jésus, qui lui faisait défaut[76]. » Il ne connut pas Jésus, mais il le sentit renaître en lui-même, et il put dire : « Je ne vis pas en moi-même,

75 NDT : Double traduction. Titre traduit par C. Paquin.
76 NDT : Double traduction. Traduction du titre : C. Paquin. L'ouvrage est encore, à notre connaissance, non-traduit.

mais en Christ[77]. » Aussi prêcha-t-il la croix, ce qui était un scandale pour les Juifs, et une stupidité pour les Grecs (I, Cor. I, 23), et le dogme central, pour l'Apôtre converti, fut la résurrection du Christ. L'important pour lui était que le Christ se soit fait homme, et qu'il soit mort, puis ressuscité, et non pas ce qu'il avait accompli de son vivant. L'important était, non pas son œuvre morale et pédagogique, mais son œuvre religieuse et éternisante[78]. Il fut donc celui qui écrivit ces paroles immortelles : « Si l'on prêche que Christ est ressuscité d'entre les morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a point de résurrection des morts ? S'il n'y a point de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, et votre foi aussi est vaine. (...) Et par conséquent aussi, ceux qui sont morts en Christ sont perdus. Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » (I Cor., XV, 12-19)

IV §11 Et à partir de là, l'on peut bien dire de celui qui ne s'arrête pas sur cette résurrection charnelle du Christ, qu'il est christophile, mais non pas qu'il soit proprement chrétien. Bien sûr, quelqu'un comme Saint Justin Martyr peut déclarer chrétiens « ceux qui vivent conformément à la raison, même si on les juge athées, comme Socrate et Héraclite chez les Grecs, etc[79]. » Mais ce Martyr, en est-il un véritable ? Autrement dit : est-il un témoin du christianisme ? Que nenni !

IV §12 Et autour du dogme issu de l'expérience intime de Paul, autour du dogme de la résurrection et de l'immortalité du Christ – garantie de la

77 NDT : Cette citation est introuvable, dans les traductions de la Bible que nous avons parcouru (Sacy, Darby, Louis Segond). En revanche, on trouve (Galates, 2 :20) : « J'ai été crucifié avec Christ, et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ».

78 *eternizadora*

79 NDT : Autrement appelé « Justin le philosophe », Saint Justin Martyr est né entre 100 et 114, et est mort à Rome entre 162 et 168. Il a « baptisé » Platon, pour ainsi dire. Il a repris à son compte le mot de Socrate qui figure à la fin du *Manuel* d'Epictète, dans son *Apologie*, I, 2, 1 : « Vous pouvez nous tuer, vous ne pouvez pas nous porter dommage », « baptisant » ainsi Socrate, dont la figure peut servir d'exemple au Chrétien persécuté.

résurrection et de l'immortalité de chaque fidèle – s'est formée toute la christologie. Le Dieu fait homme, l'incarnation du Verbe, fut un moyen pour l'homme de se faire Dieu à sa manière, autrement dit : de se rendre immortel. Quand au Dieu chrétien qui est le Père du Christ, un Dieu nécessairement anthropomorphique, il est, comme le catéchisme de la doctrine chrétienne nous l'a fait apprendre par cœur à l'école, celui qui a créé le monde en vue de l'homme, en vue de tout un chacun. Et en dépit des apparences induites par un glissement vers l'éthique du dogme proprement religieux, le but de la rédemption était de nous sauver de la mort aussi bien que du péché, ou alors de ce dernier en tant qu'il entraînait la mort. Et si le Christ est mort, ou plutôt s'il a ressuscité, ce fut pour *moi*, pour chacun d'entre nous. Ainsi s'est-il établi une certaine solidarité entre Dieu et sa créature. Malebranche disait que la chute du premier homme était davantage un *moyen* pour le Christ en vue de la rédemption, que la *cause* de cette dernière[80].

IV §13 Après Paul, les années et les générations se succédèrent les unes aux autres, travaillant autour de ce dogme central et de ses conséquences pour assurer la foi en l'immortalité de l'âme individuelle. Puis vint le concile de Nicée[81], avec cet homme impressionnant : Athanase, dont le nom est à lui seul un emblème, l'incarnation de la foi populaire. Athanase était un homme peu cultivé, mais très croyant, et surtout pénétré de la foi populaire, de la soif d'immortalité. Il s'opposa à l'arianisme qui, tout comme le protestantisme unitaire et le socinianisme, menaçait sans le savoir et sans le vouloir le fondement de cette foi. Pour les Ariens, le Christ était avant tout un maître, un modèle moral, l'homme au comble de la perfection, qui nous assurait par là que nous autres, nous pouvions parvenir à la perfection suprême. Mais

80 NDT : L'on trouvera toute la doctrine de Malebranche sur la chute et le péché originel dans *De la Recherche de la vérité, II, VII 5-6,* dans *l'Eclaircissement I,* et surtout (pour ce qui nous intéresse ici) dans l'*Eclaircissement VIII,* § 15 : « ... Dieu a établi l'ordre de la nature, et permis le désordre qui y est arrivé pour favoriser ce grand ouvrage ; (...) il a permis que tous les hommes fussent assujettis au péché, afin que nul homme ne se glorifiât en soi-même... »

81 NDT : Le premier concile de Nicée eut lieu en 325 ; le second en 787. Le premier fut une réaction contre l'arianisme, le second fut le théâtre de la querelle de l'iconoclasme. C'est du premier que parle Unamuno.

Athanase sentit bien qu'il était impossible que le Christ fît de nous des dieux, s'il ne s'était pas fait Dieu lui-même, préalablement. Si sa divinité n'avait été que par participation, il n'aurait pas pu nous y faire participer. « Ce n'est donc pas qu'étant homme, il se soit fait Dieu – dit-il ; mais c'est bien plutôt qu'étant Dieu, il s'est fait homme par la suite afin de mieux pouvoir nous déifier (*theopoiese*) » (*Orat.*[82], I, 30). Ce qu'Athanase connut et adora, ce n'était pas le *Logos* des philosophes, le *Logos* cosmologique[83]. Ainsi sépara-t-il l'une de l'autre la nature et la révélation. Le Christ athanasien et nicéen, qui est le Christ catholique, n'est pas le Christ cosmologique, ni même le Christ strictement éthique : c'est l'éternisateur, le déificateur, c'est le Christ religieux. Harnack dit de ce Christ, du Christ de la christologie nicéenne ou catholique, qu'il est docétique en son fond, autrement dit : illusoire, parce que le processus de divinisation de l'homme en Jésus-Christ s'est accompli dans un but eschatologique. Mais quel est le Christ réel ? Serait-ce ce Christ prétendument historique de l'exégèse rationaliste, qu'on nous dilue jusqu'à en faire un mythe ou un atome social ?

IV §14 Le même Harnack, rationaliste protestant, nous dit que l'arianisme ou l'unitarisme auraient été fatals au christianisme, l'auraient réduit à une cosmologie et à une morale, et qu'ils n'ont fait que servir de passerelles entre les doctes et le catholicisme – autrement dit, entre la raison et la foi. Le fait que l'homme nommé Athanase, qui sauva le christianisme en tant que religion de la communion vivante avec Dieu, ait gommé Jésus de Nazareth, le Jésus historique, celui que ni Paul ni Athanase ne connurent personnellement, pas plus que Harnack lui-même par ailleurs, paraissait à ce docte historien des dogmes être le signe d'un état de choses perverti. Chez les Protestants, ce Jésus historique gémit sous le scalpel de la critique,

82 NDT : « Athanase, *Orat.* » réfère vraisemblablement à son *Discours contre les ariens*, à moins que ce ne soit son *Discours sur l'Incarnation du Verbe*.

83 NDA : Pour tout cela, que l'on se reporte, entre autres, à Harnack, *Histoire des dogmes*, II, I, VII, ch. 1

tandis que le Christ des catholiques, le Christ authentiquement historique, celui qui traverse les siècles comme garantie de la foi en l'immortalité personnelle, dans le salut personnel, vit.

IV §15 En Athanase se trouva la valeur suprême de la foi : l'affirmation de choses contradictoires entre elles. « La parfaite contradiction qu'il y a dans l'*homoousios*[84] traîne à sa suite tout un bataillon de contradictions, d'autant plus nombreuses que l'on pousse plus loin la pensée[85] » - dit Harnack. Et oui, il en fut ainsi, et il fallait qu'il en fût ainsi. « La dogmatique fit ses derniers adieux à la pensée claire comme aux concepts défendables pour se faire à l'anti-rationalité[86] » - ajoute-t-il. Ce fut pour embrasser la vie, qui est elle-même antirationnelle, et à l'opposé de la pensée claire. Les jugements de valeur ne sont pas seulement impossibles à rationaliser : ils sont antirationnels.

IV §16 A Nicée, ceux qui vainquirent furent donc – comme plus tard au Vatican – les idiots (au sens premier et étymologique du terme), les naïfs, les prêtres frustes et opiniâtres, exemplaires de l'esprit humain au naturel, populaire, qui veut ne pas mourir, quoi qu'en dise la raison ; qui recherche un moyen sûr de pourvoir à son désir, un moyen qui soit le plus matériel possible.

IV §17 *Quid ad aeternitatem*[87] *?* Voilà la question capitale. Le *Credo*[88] ne s'achève-t-il pas sur *resurrectionem mortuorum*[89] et *vitam venturi saeculi*[90], sur la résurrection des morts et sur la vie future ? Au cimetière de Mallona,

84 NDT : La consubstantialité. Notre édition originale comporte le terme « *homonsios* », qui est fautif, le *upsilon* ayant été pris pour un *nu*.
85 NDT : Double traduction.
86 NDT : Double traduction.
87 NDT : « Qu'en est-il de l'éternité ? »
88 NDT : « Credo » signifie « je crois ». Dans sa version actuelle, c'est le « Je crois en Dieu ».
89 NDT : « résurrection des morts »
90 NDT : littéralement : « la vie des siècles à venir ».

aujourd'hui disparu, dans ma commune natale : Bilbao, ce quatrain se trouve gravé :

Quoique nous ne soyons que cendre éparpillée,
Notre espérance se fie à toi, Notre Père.
Oui ; car nous reviendrons à la vie habillés
De la chair, de la peau, qui nous avaient couverts.

... ou encore, comme on dit au catéchisme : avec les mêmes corps et les mêmes âmes. A tel point que la doctrine catholique orthodoxe stipule que la fortune des bienheureux ne saurait être complète tant qu'ils n'auront pas retrouvé leurs corps. Ils gémissent au Ciel, et « ce qui fait naître ces plaintes – d'après Pedro Malón de Chaide, frère espagnol et basque de l'Ordre de Saint Augustin – c'est que n'étant pas enterrés au Ciel, seule leur âme s'y trouve. Aussi, quoiqu'ils ne puissent éprouver de chagrin, puisqu'ils voient Dieu, en qui ils éprouvent une joie ineffable, il semble malgré tout qu'ils ne soient pas pleinement satisfaits. Ils ne le seront qu'après s'être revêtus de leurs propres corps.[91] »

IV §18 Or, à ce dogme central de la résurrection en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, correspond un sacrement tout aussi central, le pivot de la piété catholique populaire, qui est le sacrement de l'Eucharistie. Par elle, le corps du Christ se trouve distribué, lequel corps du Christ est le pain de l'immortalité.

IV §19 Il est le sacrement purement réaliste, *dinglich* – dirait-on en allemand, terme qu'on pourrait traduire par « matériel » sans lui faire trop violence ; il est le sacrement le plus purement et simplement *ex opere*

91 Pedro Malón de Chaide, *Livre sur la conversion de Madeleine*, IV, IX (NDA)

operato[92] du monde, et fut remplacé chez les Protestants par le sacrement idéaliste de la Parole. Au fond, il s'agit – et je le dis avec le maximum de respect – de manger Dieu et de le boire, de manger et de boire l'Eternisateur, de s'en alimenter. Quoi d'étonnant à ce que Sainte Thérèse nous dise qu'à l'Incarnation[93], la seconde année après avoir pris la direction du prieuré, dans l'octave de Saint Martin[94], lorsque le Père Jean de la Croix partagea l'Hostie entre elle et une autre sœur pour la communion, elle crut – non qu'il manquait d'hosties – mais qu'il voulait la mortifier ? « Car – écrit-elle – je lui avais dit que j'aimais beaucoup quand les hosties étaient grandes, même si je comprenais que le Seigneur ne laisserait pas d'y être tout entier, si petit que fût le morceau. » Ici, la raison prend un chemin, et le sentiment en prend un autre. Et qu'importent à ce sentiment les mille et une difficultés qui surgissent lorsqu'on réfléchit rationnellement au mystère de ce sacrement ? *Qu'est-ce qu'un corps divin ? Le corps était-il divin en tant qu'il était celui du Christ ? Qu'est-ce qu'un corps immortel et immortalisant ? Qu'est-ce qu'une substance séparée de ses accidents ? Quelle est la substance du corps ?* De nos jours, nous avons raffiné de beaucoup nos conceptions de la matérialité et de la substantialité. Mais il y a même certains Pères de l'Église pour qui l'immatérialité de Dieu lui-même était moins claire, et moins définie que pour nous. Or, ce sacrement de l'Eucharistie est par excellence le pourvoyeur d'immortalité. Aussi est-il le pivot de la piété catholique populaire, et le sacrement le plus spécifiquement religieux – s'il est besoin de le faire remarquer.

IV §20 En effet, ce qui est spécifiquement religieux dans le catholicisme, c'est l'immortalisation, et non la justification comme chez les Protestants. Le protestantisme est davantage éthique que religieux. Et c'est chez Kant que le

92 NDT : « ex opere operato » signifie « à partir de ce qui est fait ».
93 NDT : La fête de l'Incarnation, c'est vraisemblablement Noël.
94 NDT : Huit jours après la saint Martin.

protestantisme se montra jusque dans ses dernières conséquences – n'en déplaise aux kantiens orthodoxes – qui sont que la religion y dépend de la morale, et non la morale de la religion – comme c'est le cas dans le catholicisme.

IV §21 Chez les catholiques, le souci du péché n'a jamais été aussi angoissant – ou du moins ne s'est jamais autant entouré des apparences de l'angoisse. Le sacrement de la confession y aide. Et peut-être est-ce à cause de la persistance chez eux de la conception juive et païenne du péché, d'après laquelle il aurait quelque chose de matériel, d'infectieux, et d'héréditaire, que l'on guérirait par le baptême et l'absolution. En Adam, c'est toute sa descendance qui a péché, presque matériellement, et son péché s'est transmis comme on transmet une maladie[95]. Ainsi Renan – dont l'éducation avait été catholique – eut raison de se décider à s'opposer au protestant Amiel, qui l'accusait de ne pas donner au péché l'importance qu'il méritait. Tandis que le protestantisme, par contre, obnubilé par la justification – entendue en un sens plus éthique qu'autre chose, quoique sous des apparences religieuses – en vient à neutraliser, et presque à faire une croix sur l'eschatologie, abandonne la symbolique nicéenne, s'abîme dans l'anarchie confessionnelle, dans l'individualisme religieux de la plus pure espèce, ainsi qu'en une vague religiosité esthétique, éthique, ou culturelle. L'au-delà s'efface peu à peu derrière l'ici-bas[96]. Et cela, en dépit de la volonté de Kant de le sauver, volonté qui aboutit à sa destruction. La vocation terrestre et la confiance passive en Dieu sont ce qui donne sa grossièreté religieuse au luthérianisme, qui fut sur le point d'échouer pendant l'ère des

95 NDT : L'on trouve l'exemple d'une telle conception chez Malebranche, dans *De la Recherche de la vérité*, II, I, VII, 5-6.

96 NDT : La phrase exacte de Unamuno devrait se traduire ainsi : « Ce que nous pourrions appeler l'au-delàité (*Jenseitigkeit*) s'efface peu à peu derrière l'ici-basité (*Dieseitigkeit*) ». Ce qui en espagnol est à peu près clair (malgré les références allemandes) : l'opposition entre *allendidad* et *aquendidad,* devient illisible en français, et franchement inaudible dans la perspective d'une version sonore de ce texte. La simplification s'imposait, d'autant plus qu'elle ne mutile en rien le sens.

Lumières, de l'*Aufklärung*, et que le piétisme réussit à peine à galvaniser un peu, en l'imprégnant d'un peu de la sève religieuse du catholicisme. Aussi arriva-t-il exactement ce que disait Oliveira Martins dans sa magnifique *Histoire de la civilisation ibérique*, IV, ch. 3 : « Le catholicisme produisit des héros, et le protestantisme des sociétés sensées, heureuses, riches et libres, en ce qui touche aux institutions et à l'économie extérieure, mais incapables d'aucune action grandiose, à cause du fait que la première action de cette religion était de déchirer au fond du cœur de l'homme tout ce qui le rend capable d'audaces et de nobles sacrifices. » Prenez une dogmatique quelconque parmi celles que produisit l'ultime dissolution protestante, celle du nietzschéen Kaftan, par exemple, et regardez à quoi s'y réduit l'eschatologie. Et son maître en personne[97], Albrecht Ritschl, nous dit : « Le problème de la nécessité de la justification ou rémission des péchés ne peut dériver du concept de vie éternelle que si cette dernière constitue la fin directe à laquelle se trouve reliée cette action divine. Mais si ce concept ne s'applique qu'à la vie d'outre-tombe, son contenu demeure hors du champ de toute expérience, et ne saurait servir de base à aucune connaissance de type scientifique. Par conséquent, les espérances et les aspirations de la plus forte certitude subjective ne sont pas plus claires, et elles ne contiennent en elles-mêmes aucune garantie de la cohérence de ce qu'on espère ou de ce à quoi l'on aspire. La clarté et la cohérence d'une représentation idéale sont en revanche les conditions de sa compréhension, autrement dit, de la connaissance de la connexion nécessaire existant entre la chose en elle-même, et les données qu'elle présuppose. Ainsi, la confession évangélique, pour qui la justification par la foi basique apporte avec soi la certitude de la vie éternelle n'est-elle d'aucune application théologique tant qu'on ne voit pas la présence de cette relation de finalité dans l'expérience possible[98]. »(*Doctrine chrétienne de la justification et du pardon*, III, ch. VII,

97 NDT : Le maître de Nietzsche.
98 NDT : Double traduction.

52). Tout cela est fort rationnel, mais...

IV §22 Dans la première édition des *Lieux communs* de Mélanchton, celle de 1521, le premier ouvrage de théologie luthérienne, son auteur passe sous silence les spéculations trinitaires et christologiques, base dogmatique de l'eschatologie, tandis que le docteur Hermann, professeur à Marbourg, auteur du livre sur le commerce entre le chrétien et Dieu (*Der Verkehr des Christem mit Gott*), dont le premier chapitre traite de l'opposition entre la mystique et la religion chrétienne, livre qui est – d'après le sentiment de Harnack – le plus parfait des manuels de luthérianisme, nous dit par ailleurs[99], en se référant à cette spéculation christologique – ou athanasienne – que « la connaissance effective de Dieu et du Christ en qui la foi vit est quelque chose d'entièrement distinct. Rien ne doit trouver sa place dans la doctrine chrétienne, de ce qui n'aide pas l'homme à reconnaître ses péchés, à gagner la grâce de Dieu et à le servir véritablement. Jusqu'alors (c'est-à-dire jusqu'à Luther), beaucoup de choses qui ne peuvent absolument pas contribuer à donner à l'homme un cœur libre et une conscience tranquille passaient pour doctrine sacrée dans l'Église[100]. » Pour ma part, je ne connais ni liberté de cœur, ni tranquillité de conscience qui ne soient assurées de perdurer par-delà la mort. « Le désir du salut de l'âme – poursuit Hermann – devait finalement porter les hommes à comprendre la doctrine effective du salut. » Et cet éminent docteur en luthérianisme nous parle en toute occasion de confiance en Dieu, de conscience apaisée, de garantie du salut, lequel n'est ni précisément ni en toute rigueur la certitude d'une vie qui durera, mais est plutôt la rémission des péchés.

IV §23 Et j'ai lu chez un théologien protestant, Ernesto Troeltsch, que ce

99 Dans son exposition de la dogmatique protestante dans le tome *Systematiche Christliche Religion (La religion chrétienne comme système)*, Berlin, 1909, de la collection IV – 6 *Die Kultur der Gegenwart (la Culture du présent)*, publiée par P. Hinneberg (NDA)

100NDT : Double traduction.

que le protestantisme a produit de plus élevé dans l'ordre conceptuel se trouve dans l'art musical, où Bach lui a donné son expression artistique la plus puissante. Voilà à quoi se réduit le protestantisme : une divine musique ! Or, en revanche, nous pouvons dire que la plus haute expression artistique du catholicisme – du moins en Espagne – se rencontre dans l'art plus matériel, plus tangible et plus durable – car les sons sont emportés dans l'air – de la sculpture ou de la peinture, dans le *Christ* de Velázquez, dans ce Christ qui n'en finit pas de mourir, et qui meurt toujours, pour nous donner la vie !

IV §24 Et ce n'est pas que le catholicisme abandonne l'éthique, ah non ! Aucune religion ne peut en faire fi. Mais celle qui est la nôtre est en son fond, en grande partie, malgré les protestations de ses docteurs, un compromis entre l'eschatologie et la morale, où la première est mise au service de la seconde. Qu'est-ce d'autre que cette horreur des supplices éternels de l'enfer, qui s'accorde si mal avec l'apocatastase paulinienne ? Tenons-nous-en à ce que l'ouvrage mystique que lisait Luther : *La Théologie allemande*, faisait dire à Dieu : « S'il faut que je récompense ta méchanceté, c'est avec du bien que je dois le faire, car je n'ai rien d'autre, et je ne suis rien d'autre. » Le Christ a dit : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Et il n'y a pas d'homme qui sache ce qu'il fait. Mais il a fallu changer la religion au profit de l'ordre social, de la politique ; et de là vient l'enfer. Le christianisme oriental ou grec est pour sa majeure partie eschatologique, le protestantisme est pour sa majeure partie éthique, et le catholicisme est un compromis entre l'un et l'autre quoique l'eschatologie y prime. La morale catholique dans sa grande pureté, la morale ascétique des monastères, est une morale eschatologique qui convient davantage au salut de l'âme individuelle qu'au maintien de l'ordre social. Et n'y aurait-il pas obscurément, dans le culte de la virginité, l'idée d'après laquelle la perpétuation en autrui

empêche la perpétuation propre ? La morale ascétique est une morale négative. Et en réalité, l'important est de ne pas mourir, avec ou sans péché. Il ne faut pas non plus prendre au pied de la lettre les vers de ce fameux sonnet espagnol, qui ne sont qu'effusion lyrique et rhétorique, qui plus est :

Ce n'est pas la promesse d'un doux Paradis,
*Qui me pousse à t'aimer, mon Dieu, à te chérir,*etc[101]

IV §25 Le véritable péché, le péché contre l'Esprit Saint peut-être, l'irrémissible péché, est le péché d'hérésie, celui de penser par et pour nous-mêmes. On a déjà entendu dire, ici en Espagne, qu'être libéral – autrement dit, *hérétique* – était pire que d'être assassin, voleur, ou adultère. Le plus grave de tous les péchés est de ne pas obéir à l'Église, dont l'infaillibilité nous dispense de tout usage de la raison.

IV §26 Et qu'y a-t-il de scandaleux à ce qu'un homme – le pape – soit

101Voici le premier quatrain dans son intégralité, car la suite importe, et tout lecteur espagnol contemporain d'Unamuno devait la connaître (preuve en est le « etc. ») :

Ce n'est pas la promesse d'un doux Paradis
Qui me pousse à t'aimer, mon Dieu, à te chérir.
Pas plus que ce n'est l'Enfer où l'on craint de cuire
Qui fait que contre toi, je n'ai rien fait ou dit.

A toutes fins utiles, nous reproduisons ici l'intégralité du poème en langue originale :

No me mueve, mi Dios, para quererte,
El Cielo que me tienes prometido :
Ni me mueve el Infierno tan temido
Para dejar por eso de ofenderte.

Tu me mueves, Señor : mueve me el verte
Clavado en esa Cruz, y escarnecido ;
Mueve me el ver tu cuerpo tan herido ;
Mueve me tus afrentas, y tu muerte.

Mueves me al tu amor en tal manera
Que aunque no hubiera cielo, yo te amara ;
Y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera ;
Que aunque cuanto espero, no esperera,
Lo mismo que te quiero, te quisiera.

infaillible[102] ? Qu'est-ce que cela change, que ce soit un livre : la Bible, ou une association d'hommes : l'Église, ou un homme seul, qui soit infaillible ? La difficulté rationnelle au sujet de l'essence s'en trouve-t-elle modifiée ? Aussi, puisque l'infaillibilité d'un livre ou d'une association d'hommes n'était pas plus rationnelle que celle d'un homme, il fallut établir ce scandale suprême aux yeux du rationalisme.

IV §27 C'est ce qui est vital qui s'affirme, et pour s'affirmer, il crée en se servant de la rationalité – son ennemie – toute une construction dogmatique, que l'Église défend contre le rationalisme, contre le protestantisme, contre le modernisme. Elle défend la vie. Elle barra la route à Galilée, et elle fit bien. En effet, sa découverte, en un seul principe, même en l'adaptant à l'économie des connaissances humaines, tendait à profaner la croyance anthropocentrique d'après laquelle l'univers a été créé pour l'homme. Elle s'opposa à Darwin, et elle fit bien. Car le darwinisme tend à profaner notre croyance d'après laquelle l'homme est un animal exceptionnel, créé tout exprès pour être éternisé. Et enfin, Pie IX, le premier souverain pontife qui fut déclaré infaillible, s'est déclaré en opposition irréconciliable avec la civilisation prétendue moderne. Et il fit comme il fallait.

IV §28 Loisy, l'ex-prêtre catholique, a déclaré : « Je dis simplement que l'Église et la théologie n'ont point favorisé le mouvement scientifique, et qu'elles l'ont plutôt gêné, autant qu'il était en elles, dans certaines occasions décisives ; je dis surtout que l'enseignement catholique ne s'est point associé ni accommodé à ce mouvement. La théologie s'est comportée et se comporte encore comme si elle possédait en elle-même une science de la nature et une science de l'histoire, avec la philosophie générale de ces choses qui résulte de leur connaissance scientifique. On dirait que le domaine de la

102NDT : Le dogme de l'infaillibilité pontificale a été établi en 1870.

théologie et celui de la science, distincts en principe, et même par définition du concile du Vatican, ne doivent pas l'être dans la pratique. Tout se passe à peu près comme si la théologie n'avait rien à apprendre de la science moderne, naturelle ou historique, et qu'elle fût par elle-même en état et en droit d'exercer un contrôle direct et absolu sur tout le travail de l'esprit humain. » (*Autour d'un petit livre*, pp. 211-212)

IV §29 Mais c'est ainsi qu'elle doit être, et c'est ainsi qu'elle est dans sa lutte contre le modernisme dont Loisy fut le docte chef de file.

IV §30 La lutte récente contre le modernisme kantien et fidéiste est une lutte pour la vie. La vie, cette même vie qui cherche à survivre de manière sûre, serait-elle à-même de tolérer qu'un Loisy, prêtre catholique, affirme que la résurrection du Sauveur ne soit pas un fait d'ordre historique, un fait démontrable et démontré par le seul témoignage de l'histoire ? Lisez par ailleurs, dans l'excellent ouvrage d'Edouard Le Roy : *Dogme et critique*, son exposition du dogme central, celui de la résurrection de Jésus, et dites-moi s'il contient quoique ce soit de solide, sur quoi nous pourrions asseoir notre espérance. Ne voyez-vous pas que ce qui est en jeu est davantage une garantie de notre résurrection personnelle, aussi bien charnelle que psychique, que la vie immortelle du Christ, qu'on réduirait à une vie dans la conscience collective chrétienne ? Cette nouvelle apologétique psychologique en appelle au miracle moral, tandis que nous, comme les Juifs, nous voulons des signes, une chose à laquelle nous puissions nous accrocher de toutes les forces de notre âme, et avec tous les sens de notre corps. Avec les mains, les pieds, et même la bouche si possible.

IV §31 Mais hélas ! Nous n'y parvenons pas. Face aux assauts de la raison, la foi, qui sans elle ne se sent pas en sécurité, doit pactiser avec elle.

De là procèdent les contradictions tragiques, et les déchirements de notre conscience. Nous avons besoin de sécurité, de certitude, de signes, et l'on se rapporte aux raisons de croire (*motiva credibilitatis*) pour asseoir la soumission rationnelle (*rationale obsequium*), et quoique la foi précède la raison d'après Saint Augustin (*fides praecedit rationem*), ce même docteur et évêque voulut aller de la foi à l'intelligence (*per fidem ad intellectum*[103]) et croire pour comprendre (*credo ut intelligam*[104]). Que nous sommes loin de l'expression colérique de Tertullien : « et il ressuscita du tombeau où il était, cela est certain parce que c'est impossible ! (*et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est !*) », et de son sublime : « Je crois parce que c'est absurde » (*credo quia absurdum*[105]) – scandale pour les rationalistes. Comme nous sommes loin du « il faut s'abêtir » de Pascal, et de la phrase de notre Donoso Cortés : « la raison humaine aime l'absurde », lequel dut l'apprendre chez Joseph de Maistre !

IV §32 Aussi l'on chercha dans l'autorité de la tradition et dans la révélation de la parole de Dieu la première pierre qui servirait de fondement, et l'on y parvint dans un consentement unanime. « Ce qu'on trouve chez beaucoup de gens n'est pas une erreur – a dit Tertullien – mais une tradition. » (*Quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum*). Et Lamennais devait ajouter, des siècles plus tard, que « la certitude, principe de vie et de l'intelligence est – si cette expression m'est permise – une production sociale[106]. » Mais ici, comme pour tant d'autres choses, c'est le comte Joseph de Maistre, ce grand catholique au catholicisme populaire et vital, qui a

103NDT : Unamuno, ici, se trompe : l'expression « *per fidem ad intellectum* » est, non d'Augustin d'Hippone, mais de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, II, II, Q°4, art. 8, §3).

104 NDT : Derechef, il s'agit ici d'une erreur d'attribution. « *Credo ut intelligam* » est, non d'Augustin, mais d'Anselme de Cantorbery (*Proslogion*, I).

105 NDT : D'aucuns défendent que la citation « *Credo quia absurdum* » est apocryphe, et qu'elle serait une déformation de ce que Tertullien dit avant son « *Certum est, quia impossibile est* », et qui est (*De Carne Christi*, 5) : « *Et mortuus est Dei Filius : credibile est quia ineptum* », ce qui, littéralement traduit, donne : « Et le Fils de Dieu est mort : c'est crédible, parce que c'est stupide ».

106 NDA : *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III partie, ch. II

donné la formule suprême, lorsqu'il écrivit : « Je ne crois pas qu'il soit possible de montrer une seule opinion universellement utile qui ne soit pas vraie »[107]. Tel est le point-charnière du catholicisme : déduire la vérité d'un principe de sa bonté et de son utilité suprême. Or, qu'y a-t-il de plus utile, de plus souverainement utile, que le fait que notre âme ne meure jamais ? Lactance disait : « Dès lors que tout est incertain, il faut croire tout le monde, ou bien personne. » Mais ce formidable mystique et ascète que fut le dominicain Enrique Suso le Bienheureux demanda à l'éternelle sagesse un seul mot au sujet de ce qu'est l'amour. Et lorsqu'elle répondit : « Toutes les créatures invoquent ce que je suis », Suso, le serviteur, lui répondit à son tour : « C'est que... Seigneur, cela ne suffit pas à une âme qui soupire. » La foi ne se sent assurée ni par le consentement des autres, ni par la tradition, ni sous une autorité. Elle cherche l'appui de la raison, son ennemie.

IV §33 C'est ainsi que la théologie scolastique s'est forgée, ainsi que sa servante, la philosophie scolastique (*philosophia ancilla theologiae*). Cette dernière n'en vint pas moins à raisonner celle à qui elle devait sa naissance. La scolastique, magnifique cathédrale dont tous les problèmes de mécanique architectonique ont été résolus par les siècles – mais cathédrale en terre cuite – mena peu à peu à ce qu'on appelle la théologie naturelle, laquelle n'est rien d'autre qu'un christianisme atrophié. La scolastique alla jusqu'à chercher du soutien là où les dogmes étaient rationnellement possibles. Elle chercha à montrer que s'ils étaient bien au-dessus de la raison, ils ne lui étaient pas contraires. Aussi les a-t-on fondés philosophiquement grâce à la philosophie aristotélico-néoplatonico-stoïcienne du XIIIè siècle. Voilà ce qu'est le thomisme, recommandé par Léon XIII. Dès lors, ce n'est plus le dogme qu'il s'agit de faire accepter, mais son interprétation philosophique médiévale et thomiste. Croire qu'en recevant l'hostie consacrée, l'on reçoit le

107NDA : *Les Soirées de Saint Pétersbourg*, Xème entretien

corps et le sang de Notre-Seigneur-Jésus-Christ ne suffit plus. Il faut en passer par tout ce qui a trait à la transsubstantiation, et à la substance séparée des accidents, en rompant par là avec toute la conception moderne de la substantialité.

IV §34 Mais pour cela, il faut la foi implicite, la foi du charbonnier, la foi de ceux qui – comme Sainte Thérèse (*Vie*, ch. XXV, 2) – ne veulent pas s'initier à la théologie : « Ne me demandez pas cela à moi, qui suis ignorante. Notre Sainte Mère l'Église a des docteurs qui sauront vous répondre » - comme on nous le fait apprendre au catéchisme. C'est entre autres dans ce but que le sacerdoce fut institué : pour que l'enseignement catholique soit dépositaire des secrets théologiques – pour qu'il en soit le réservoir plutôt que le fleuve : *reservoir instead of river*, comme Brooks avait dit. D'après Harnack (*Histoire des dogmes*, II, I, ch. 7, 3), « l'œuvre du concile de Nicée fut un triomphe du sacerdoce sur la foi du peuple chrétien. D'ores et déjà, la doctrine du Logos était devenue inintelligible pour qui n'était pas théologien. Dès qu'on érigea la formule nicéno-capadocéenne en confession fondamentale de l'Église, il devint complètement impossible aux catholiques profanes en ces matières d'acquérir une connaissance intime de la foi chrétienne, conçue d'après la norme de la doctrine ecclésiastique. Et de plus en plus s'enracinait l'idée d'après laquelle le christianisme était la révélation de l'inintelligible. » Et tel est bien le cas.

IV §35 Or, pourquoi en fut-il ainsi ? Parce que la foi – autrement dit : la vie – ne se sentait pas encore très sûre d'elle-même. Ni le traditionalisme, ni le positivisme théologique de Duns Scot ne pouvaient lui suffire. Elle voulait se rationaliser. Et elle chercha à se fonder non pas tant contre la raison, qui se trouve bien à sa place, mais plutôt sur la raison, c'est-à-dire dans la raison elle-même. La position nominaliste, ou positiviste, ou volontariste de Duns

Scot, qui fait dépendre la loi et la vérité de la volonté libre et impénétrable de Dieu, plutôt que de l'essence, en accentuant l'irrationalité suprême de la religion, la mettait en péril parmi les croyants dotés d'une raison adulte, et dépourvus de la foi du charbonnier. De là, le triomphe du rationalisme théologique qui est celui du thomisme. Et dès lors, il ne suffit plus de croire à l'existence de Dieu. Bien loin de là : l'anathème doit tomber sur quiconque ne croit pas que son existence soit démontrable par des raisons, ou bien quiconque croit que personne ne l'ait démontré de manière irréfutable jusqu'à ce jour par le moyen de ces même raisons. Et ce, même s'il croit lui-même à son existence. Même s'il faudrait peut-être dire ici avec Pohle qu' « à supposer que le salut éternel fût dérivé d'axiomes mathématiques, il serait à prévoir que la plus odieuse sophistication dont l'homme est capable, qui s'oppose aujourd'hui à Dieu, à l'âme, et au Christ, se tournerait contre elle. »

IV §36 Car le catholicisme oscille entre la mystique d'un côté, qui est une expérience intime du Dieu vivant en Jésus-Christ, expérience incommunicable, dont le danger est par ailleurs de faire que la personnalité propre se trouve absorbée en Dieu, lequel ne sauve pas notre aspiration vitale, et le rationalisme qu'il combat, d'autre part (cf. Weizäcker, *op. Cit.*). Il oscille entre la science faite religion, et la religion faite science. L'enthousiasme apocalyptique fut peu à peu transformé en mysticisme néoplatonicien, dont la théologie pousse à s'écarter. On craignait les excès de l'imagination, où la foi se trouve supplantée par les créations extravagantes des gnostiques. Mais il fallait qu'un pacte soit conclu entre le gnosticisme et le rationalisme. Ni l'imagination, ni la raison n'était résolue à se laisser vaincre. Aussi fit-on de la dogmatique catholique un système de contradictions, harmonisées tant bien que mal. La Trinité fut une sorte de pacte entre le monothéisme et le polythéisme ; en Jésus-Christ, l'humanité se conciliait avec la divinité, la nature avec la grâce, cette dernière avec le libre-

arbitre, qui se conciliait avec la prescience divine, etc. En effet, comme le dit Hermann, près d'un passage déjà cité : « Dès que l'on développe les conséquences logiques d'une pensée religieuse, elle entre en conflit avec d'autres qui font également partie de la vie de la religion. » Certes, c'est ce qui donne au catholicisme sa profonde dialectique vitale. Mais à quel prix !

IV §37 Le prix à payer est – il faut le dire – l'oppression des besoins mentaux qui sont ceux des croyants qui disposent d'une raison adulte. On exige d'eux qu'ils croient en bloc, qu'ils acceptent la dogmatique dans son intégralité, ou qu'ils renoncent à tout mérite s'ils en rejettent la moindre partie. Ainsi en résulte-t-il ce que disait le grand prédicateur unitaire Channing, à savoir qu'en France et en Espagne, il y a quantité de personnes qui sont passées de l'anti-papisme à l'athéisme absolu, « car le fait est que les doctrines fausses et absurdes, dès lors qu'elles sont exposées, ont une tendance naturelle à produire le scepticisme chez ceux qui les reçoivent sans réflexion, et que personne n'est plus prompt qu'eux à croire plus qu'il ne faut. (*believing too much*) » En effet, c'est là que se trouve le danger qu'il faut redouter : croire plus qu'il ne faut. Quoique non ! Le danger à redouter est ailleurs : c'est de vouloir croire avec la raison, et non avec la vie.

IV §38 La solution que le catholicisme apporte à notre problème, à notre seul et unique problème vital, le problème de l'immortalité, et du salut éternel de l'âme individuelle, satisfait la volonté, et donc la vie. Mais en cherchant à rationaliser cette solution au moyen de la théologie dogmatique, l'on ne satisfait pas la raison. Or, cette dernière a ses exigences, qui sont tout aussi impérieuses que celles de la vie. Il est inutile de vouloir se forcer à reconnaître comme au-dessus de la raison ce qui nous apparaît clairement être contre la raison, comme il est inutile à celui qui n'a pas la foi du charbonnier de vouloir l'avoir. L'infaillibilité – notion d'origine hellénique – est

au fond une catégorie rationaliste.

IV §39 Voyons donc à présent la solution ou plutôt la dissolution rationaliste ou scientifique de notre problème.

V. La dissolution rationnelle[108]

V §1 Le grand maître du phénoménalisme rationaliste, David Hume, commence son essai *Sur l'Immortalité de l'âme* par ces mots définitifs : « Il semble difficile de démontrer l'immortalité de l'âme par la seule lumière de la raison. Les arguments en sa faveur sont généralement tirés des lieux communs de la métaphysique, de la physique, ou de la morale. Mais en réalité, c'est l'*Evangile*, et lui seul, qui a mis en lumière la vie et l'immortalité. » Ce qui équivaut à nier la rationalité de la croyance d'après laquelle l'âme de chacun d'entre nous est immortelle.

V §2 Kant, dont la critique prend son point de départ chez Hume, tenta d'établir la rationalité de cette aspiration et du fait qu'on la croit importante, et telle est l'origine véritable, l'origine intime de sa critique, de la raison pratique, de son impératif catégorique, et de son Dieu. Mais en dépit de tout cela, l'affirmation sceptique de Hume reste intacte, et il n'y a aucun moyen de prouver rationnellement l'immortalité de l'âme. En revanche, il existe des manières de prouver rationnellement sa mortalité.

V §3 Il serait non seulement inutile, mais encore ridicule, que nous nous étendions ici pour exposer à quel point la conscience individuelle de l'homme dépend de l'organisation du corps, pour montrer comment elle naît progressivement à mesure que le cerveau reçoit les impressions du dehors, comment elle s'interrompt pour un temps, pendant la durée du sommeil, durant les évanouissements ou durant d'autres accidents, et comment tout nous conduit à supposer rationnellement que la mort entraîne la disparition

108 NDT : Un génitif est ici passé sous ellipse. Il s'agit moins de la manière dont la raison dissout les problèmes en général, que de la manière dont elle tente de dissoudre le problème de notre condition mortelle, pour satisfaire notre aspiration (*anhelo*) essentielle, sans pour autant y parvenir.

de la conscience. Et de même qu'avant de naître, nous n'étions pas, et n'avons aucun souvenir personnel de ce temps-là, de même nous ne serons plus rien après la mort. Voilà ce qui est rationnel.

V §4 Ce que nous appelons « âme » n'est rien d'autre qu'un terme pour désigner la conscience individuelle dans ce qu'elle a de consistant et de persistant ; et c'est une chose évidente qu'elle change, et qu'elle se désintègre aussi vrai qu'elle se constitue. Pour Aristote, l'âme était la forme substantielle du corps, l'entéléchie, mais elle n'était pas une substance. Et plus d'un moderne en a parlé comme d'un épiphénomène, ce qui est un terme absurde. Appeler l'âme un *phénomène* est bien suffisant.

V §5 Le rationalisme, et par rationalisme nous entendons la doctrine qui s'en tient à la raison seule, à la vérité objective, est vigoureusement matérialiste. Et les idéalistes ne s'en trouvent pas choqués.

V §6 Il est nécessaire de mettre cela au clair : la vérité est que ce que nous nommons « matérialisme » ne désigne pour nous rien d'autre que la doctrine qui nie l'immortalité de l'âme individuelle, la persistance de la conscience personnelle par-delà la mort.

V §7 Dans le sens inverse, il importe de dire que comme nous ne connaissons pas davantage la nature de la matière que celle de l'esprit, et comme la matière n'est pour nous rien de plus qu'une idée, le matérialisme est un idéalisme. De fait, pour le problème qui nous occupe – le problème le plus vital, le seul qui soit véritablement vital – que tout soit matière, que tout soit idée, que tout soit force, ou autre chose : cela revient au même. Un système moniste nous paraît toujours matérialiste. Il n'y a que les systèmes dualistes qui sauvent l'immortalité de l'âme, seuls sauvent l'immortalité de

l'âme les systèmes qui enseignent que la conscience humaine est quelque chose de substantiellement différent et distinct des autres manifestations phénoménales. Or la raison est naturellement moniste. Car la tâche de la raison est de comprendre et d'expliquer l'univers, or pour le comprendre et pour l'expliquer, il n'est en rien besoin de l'âme entendue comme substance impérissable. L'hypothèse de l'âme n'est nécessaire ni pour expliquer, ni pour comprendre la vie psychique, elle n'est pas nécessaire à la psychologie. Ce qu'on appelait, il fut un temps, « psychologie rationnelle », par opposition à la psychologie dite « empirique », n'est pas de la psychologie. C'est de la métaphysique, et de la métaphysique douteuse ; non pas rationnelle, mais profondément irrationnelle ou plutôt antirationnelle.

V §8 La doctrine prétendument rationnelle de la substantialité de l'âme et de sa nature spirituelle, avec tout son cortège d'attributs, tire son origine de la nécessité que les hommes ressentent d'asseoir sur la raison leur irrépressible soif d'immortalité, ainsi que de la croyance qui en découle, et de nulle part ailleurs. Toutes les sophistications qui visent à démontrer que l'âme est une substance simple et incorruptible procèdent de cette origine-là. Et je dirais même plus : le concept même de substance, tel que la scolastique l'avait fondé et défini, ce concept qui ne résiste pas à la critique, est un concept théologique qui avait pour vocation d'étayer la foi en l'immortalité de l'âme.

V §9 William James, dans sa troisième conférence consacrée au pragmatisme au Lowell Institute de Boston, en décembre 1906 et en janvier 1907[109], et qui est l'œuvre la plus faible de cet insigne penseur nord-américain – une conférence d'une faiblesse extraordinaire – déclare : « La scolastique a trouvé la notion de substance dans le sens commun, et en a fait

109[NDA] William James, *Conférences publiques de Philosophie. Le Pragmatisme, un mot nouveau pour certaines manières de penser qui ne sont pas nouvelles*, 1907

une notion très technique, et très articulée. En apparence, il y a peu de choses qui aient moins de conséquences pragmatiques pour nous que les substances, nous qui sommes privés de tout contact avec elles. Cependant, il y eut une occasion où la scolastique a démontré l'importance de la substance-idée en la traitant de manière pragmatique. Je fais référence à certaines disputes autour du mystère de l'Eucharistie. Il semblerait que la substance y eût une valeur pragmatique importante. Puisque la consécration n'entraîne aucun changement dans les accidents de l'hostie, et que cependant, elle est devenue le corps du Christ, cela doit être que le changement n'a eu lieu que dans sa substance. La substance du pain doit s'être retirée pour laisser place à la substance divine, qui s'y substitue miraculeusement sans en altérer les propriétés sensibles immédiates. Mais même si ces dernières demeurent intactes, il n'en reste pas moins une énorme différence : nous qui recevons le sacrement, nous alimentons à présent de la substance même de la divinité – pas moins. Si vous admettez que les substances peuvent être séparées de leurs accidents, et en changer, dès lors, la notion de substance intervient dans la vie avec un impact formidable. Voilà l'unique application pragmatique de l'idée de substance dont je sois averti. Et manifestement, il n'y a que ceux qui, pour des raisons extérieures, croient déjà à la *présence réelle*, qui soient susceptibles de la prendre au sérieux. »

V §10 Fort bien. Si l'on met de côté la question de savoir si en bonne doctrine théologique – je ne dis pas « suivant la raison », car tout cela lui échappe – il est possible de confondre la substance du Corps du Christ – et non de son âme – avec la substance même de la Divinité, autrement dit : avec Dieu lui-même, il semble impossible que quelqu'un comme W. James, qui aspirait si ardemment à l'immortalité de l'âme, dont toute la philosophie n'est qu'un effort pour établir cette croyance sur des bases rationnelles, ait pu

passer à côté du fait que l'application pragmatique du concept de substance dans la doctrine de la transsubstantiation lors de l'Eucharistie n'est qu'une conséquence de son application antérieure dans la doctrine de l'immortalité de l'âme. Comme je l'ai exposé dans le chapitre précédent, le sacrement de l'Eucharistie n'est qu'un reflet de la croyance en l'immortalité. Pour le croyant, c'est la preuve expérimentale – preuve par expérience mystique – que l'âme est immortelle et qu'elle vivra par Dieu une éternité de bonheur. Et le concept de substance est né, avant tout et surtout, du concept de substantialité de l'âme, et ce dernier s'est imposé pour servir d'appui à la foi en sa persistance future, une fois qu'elle sera séparée du corps. Telle est à la fois son origine et son application pragmatique première. Ensuite, nous avons exporté ce concept aux choses du dehors. C'est parce que je me sens substance, autrement dit : parce que je me sens permanent au cœur de mes changements, que j'attribue substantiellement aux gens qui me sont extérieurs la permanence, au cœur des changements qui sont les leurs. Il en va de même que pour le concept du force, qui, en tant que distinct de celui de mouvement, naît de la sensation d'effort que j'éprouve personnellement en mettant quelque chose en mouvement.

V §11 Qu'on lise attentivement, dans la première partie de la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin, les six premiers articles de la question 75, où il se demande si l'âme humaine est un corps, si elle est quelque chose qui subsiste, si c'est le cas pour l'âme des animaux également, si l'homme est âme, si cette dernière est composée de matière et de forme, et si elle est incorruptible, et demandez-vous ensuite si tout cela ne vise pas subtilement à servir d'appui à la croyance suivante : cette incorruptible substantialité lui permet de recevoir de Dieu l'immortalité. Car il est clair que comme d'après Saint Thomas, Dieu a créé l'âme en l'insufflant dans le corps, il aurait tout aussi bien pu l'annihiler en la séparant de ce dernier. Mais comme on a fait

cent fois la critique de ce genre de preuves, cela ne vaut pas le coût de la répéter ici.

V §12 Quelle raison dépourvue de préjugés peut tirer du fait que la conscience de notre identité – conscience qui n'existe que dans des limites fluctuantes et très étroites – persiste à travers les changements de notre corps, la conclusion que notre âme est une substance ? Autant parler de l'âme substantielle d'un bateau qui sortirait du port, qui perdrait aujourd'hui une planche qu'on remplacerait par une autre de même forme et de même taille, qui perdrait un autre morceau par la suite, et les changerait tous ainsi les uns après les autres, tout en restant le même bateau, ayant la même forme, des capacités de navigation identiques, tous le reconnaissant comme identique[110]. Quelle raison dépourvue de préjugés peut tirer du fait que nous ayons à juger, et à unifier nos pensées, la conclusion que l'âme est simple ? La pensée n'est pas une, elle est diverse. Et l'âme n'est rien de plus pour la raison que la succession des états de conscience coordonnés entre eux.

V §13 Il est courant de voir dans les livres de psychologie spiritualiste, au moment où ils traitent de l'existence de l'âme comme substance simple et séparable du corps, une formule de ce style : il y a en moi un principe qui pense, qui veut, et qui sent[111]... Lequel principe implique une pétition de principe. Car qu'il y ait en moi un tel principe n'est pas du tout une vérité immédiate. La vérité immédiate, c'est que moi, je pense, je veux, et je sens. Et moi, ce moi qui pense, qui veut, et qui sent, c'est immédiatement mon

110 NDT : Paradoxe dit « du bateau de Thésée ». Cf. Plutarque, *Vies parallèles*, « Thésée », 22-23 : « Le navire à 30 rames sur lequel Thésée s'était embarqué avec les jeunes enfants, et qui le ramena heureusement à Athènes, fut conservé par les Athéniens jusqu'au temps de Démétrius de Phalère. Ils en ôtaient les pièces de bois, à mesure qu'elles vieillissaient, et ils les remplaçaient par des pièces neuves, solidement enchâssées. Aussi les philosophes, dans leurs disputes sur la nature des choses qui s'augmentent, citent-ils ce navire comme exemple de doute, et soutiennent-ils, les uns qu'il reste le même, les autres qu'il ne reste pas le même. (trad. Alexis Perron).

111 NDT : Réminiscence de Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, § 8 : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense : qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »

corps vivant accompagné de tous les états de conscience dont il est le support. C'est mon corps vivant qui pense, qui veut, et qui sent. Comment ? A tout prix.

V §14 Et l'on en vient ensuite à vouloir figer l'âme en une substance, en hypostasiant les états de conscience, et la première chose que l'on fait, au motif que cette substance doit être simple, est d'opposer la pensée à l'étendue, comme dans le dualisme cartésien. Or, comme chez nous, Balmes fut l'un des spiritualistes qui ont formulé l'argument de la simplicité de l'âme avec le plus de force, tant dans la clarté que dans la concision, je vais le prendre chez lui, dans la formulation exacte qu'il lui a donné, au chapitre 1 de la Psychologie de son *Cours de Philosophie élémentaire*. « L'âme humaine est simple » - dit-il. Et il ajoute : « Est simple ce qui n'a pas de parties. Or, l'âme n'en a pas. Supposez qu'elle ait pour parties A, B et C. Je demande : *où réside la pensée ?* Si c'est dans A seulement, les parties B et C sont superflues, et par conséquent, le sujet simple A sera l'âme elle-même. Si la pensée réside en A, en B, et en C, il s'ensuit que la pensée est divisée en parties, ce qui est absurde. Que pourraient être une perception, une comparaison, un jugement, ou un raisonnement distribués sur trois sujets ? » Il n'est pas de pétition de principe plus patente. Il se donne d'emblée comme prémisse évidente que le tout, en tant qu'il est un tout, est incapable de jugement. Balmes poursuit : « l'unité de la conscience s'oppose à la division de l'âme. Lorsque nous pensons, il y a un sujet qui sait tout ce qu'il pense. Or, c'est là chose impossible si on lui donne des parties. B ou C ne pourraient rien savoir de la pensée qui se trouverait en A, et réciproquement. Partant, il n'y aurait pas une conscience unitaire de toute la pensée. Chaque partie aurait sa conscience particulière, et nous aurions en nous-mêmes autant d'êtres pensants que nous aurions de parties. » Voici la pétition de principe : il présuppose, sans donner à ce présupposé d'autre preuve que lui-même,

qu'un tout en tant qu'il est un tout, ne peut percevoir de manière unitaire. Et ensuite, Balmes en vient à demander si, à leur tour, ces parties A, B, et C sont simples ou si elles sont composées, et il réitère l'argument jusqu'à s'arrêter sur un sujet pensant qui doit être une partie sans être un tout – autrement dit : un sujet qui soit simple. L'argument se fonde, comme on le voit, sur l'unité du jugement et de l'aperception. Et par la suite, il se fixe pour objectif de réfuter l'hypothèse qui consisterait à en appeler à une communication des parties entre elles.

V §15 Balmes, et avec lui les spiritualistes *a priori* qui essaient de rationaliser la foi en l'immortalité de l'âme, laisse de côté la seule explication rationnelle qui soit : celle d'après laquelle l'aperception et le jugement sont une résultante, et d'après laquelle ce sont les perceptions ou les idées elles-mêmes qui, en tant que composantes, s'accordent entre elles. Dès le départ, ils présupposent quelque chose d'extérieur aux états de conscience, quelque chose de tout-à-fait distinct, différent du corps vivant qui les porte, quelque chose qui n'est pas moi, mais que j'ai en moi.

V §16 Selon d'autres gens, si l'âme est simple, c'est parce qu'elle est tout entière tournée vers elle-même. Mais cela est faux : l'état de conscience A, où je pense à l'état de conscience antérieur B, n'est pas lui-même cet état de conscience antérieur. Ou bien, si je pense à mon âme, l'idée à laquelle je pense est distincte de l'acte par lequel je pense à elle. Penser que l'on pense, sans penser à rien d'autre, voilà qui n'est pas penser.

V §17 Ils prétendent que l'âme est le principe de la vie. C'est le cas. On a également eu l'idée de faire de la catégorie de force ou d'énergie le principe du mouvement. Mais ce sont là des concepts, et non des phénomènes. Ce ne sont pas des réalités extérieures. Le principe du mouvement se meut-il,

quant à lui ? Or, seul ce qui est en mouvement est une réalité extérieure. Le principe de la vie, vit-il quant à lui ? Hume écrivit avec raison : « Jamais je ne trouve en moi cette idée de moi-même. Lorsque je m'observe, je trouve seulement moi-même en train de désirer, de faire, ou de percevoir quelque chose[112]. » L'idée de quelque chose d'individuel, l'idée de cet encrier que j'ai devant moi, de ce cheval qui se trouve devant la porte de ma maison, l'idée de ces deux choses-là, en tant que différentes des autres choses individuelles quelconques qui font partie de la même classe : voilà le fait, voilà le phénomène lui-même. L'idée de moi-même, c'est moi-même. Tous les efforts pour substantialiser la conscience, en la rendant indépendante de l'étendue – souvenez-vous que Descartes opposait la pensée à l'étendue – ne sont rien d'autre que des arguties sophistiques destinées à établir la foi en l'immortalité de l'âme. L'on cherche à donner une valeur de réalité objective à ce qui n'en a pas, à ce qui n'a de réalité que dans la pensée. Or, l'immortalité à laquelle nous aspirons est une immortalité phénoménale, un prolongement de cette vie.

V §18 Pour la psychologie scientifique, la seule qui soit rationnelle, l'unité de la conscience n'est qu'une unité phénoménale. Personne ne peut prétendre qu'il s'agisse d'une unité substantielle. Et je dirais même plus : personne ne peut prétendre qu'il s'agisse d'une substance. Car la notion de substance est une catégorie non-phénoménale. Elle est le nombre, et en réalité, elle fait partie de l'inconnaissable. Ou plutôt, cela dépend de la manière dont on l'applique. Ce qui est sûr, c'est que dans son application transcendante, elle est quelque chose de vraiment inconnaissable, et au fond, d'irrationnel. Alors, c'est le concept même de substance qui est réduit, par une raison exempte de préjugés, à un usage très éloigné de l'application

112 NDT : Citation inexacte de *Hume,* Treatise of Human Nature*, Book I, Part. IV, section VI - « Of Personal Identity » : « For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, (...) I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception.* » La citation est factice, mais résume bien l'idée de Hume.

pragmatique à laquelle James se référait.

V §19 Et le fait de la prendre dans un sens idéaliste ne vient pas sauver cette application transcendante de la notion. Le principe de Berkeley, d'après lequel *être, c'est être perçu – esse est percipi*[113] – ne lui est d'aucun secours. Dire que tout est idée ou dire que tout est esprit revient au même que de dire que tout est matière ou bien que tout est force ; en effet, si ce diamant est au même titre que ma conscience, idée ou esprit – dès lors que tout est bien, ou que tout est esprit – on ne voit pas pourquoi le diamant ne devrait pas persister éternellement, puisque ce devrait être le cas pour ma conscience, du simple fait qu'elle serait idée ou esprit.

V §20 George Berkeley, évêque anglican de Cloyne, et esprit comparable à cet autre évêque anglican que fut Joseph Butler, voulait de cette manière sauver la foi en l'immortalité de l'âme. Dès les premiers mots de la préface de son *Traité des principes de la connaissance humaine* (A Treatise concerning the Principles of human Knowledge), il nous dit que ce traité lui paraît d'une utilité toute spéciale pour ceux qui sont touchés par le scepticisme, ou qui ont besoin d'une démonstration de l'existence de Dieu, de son immatérialité, et de l'immortalité naturelle de l'âme. Dans le chapitre 115, il établit que nous avons une idée ou plutôt une notion de l'esprit, tirée de la connaissance que nous avons d'autres esprits par l'intermédiaire du nôtre, qui lui permet d'affirmer sans ambages, au paragraphe suivant, l'immortalité naturelle de l'âme. Et ensuite, le voilà qui entre dans une série de confusions basées sur l'ambigüité que la notion donne à ce terme. Et c'est après avoir établi l'immortalité de l'âme presque *per saltum*[114], au motif que cette dernière n'est pas passive, à l'instar des corps, qu'il en vient à nous dire au chapitre 147

113 NDT : Berkeley, *Principes de la connaissance humaine,* I, 3. Le même principe berkeleyien est cité et commenté en VII, §41.

114 NDT : « par saut ».

que l'existence de Dieu est plus évidente que celle de l'homme. Et dire qu'il y en a qui en doutent malgré cela !

V §21 Il se compliquait la question, car il concevait la conscience comme une propriété de l'âme, comme quelque chose de plus que l'âme, autrement dit, comme une forme substantielle du corps, dont toutes les fonctions organiques seraient issues. L'âme ne fait pas que penser, sentir, et vouloir, elle met le corps en mouvement et produit ses fonctions vitales. L'âme humaine réunit la fonction végétative, la fonction animale, et la fonction rationnelle – voilà la doctrine[115]. Pourtant, l'âme séparée du corps ne peut plus avoir ni les fonctions végétatives, ni les fonctions animales.

V §22 Au bout du compte, pour la raison, il s'agit d'un beau paquet de confusions.

V §23 A dater de la Renaissance, du retour de la pensée purement rationnelle et émancipée de toute théologie, la doctrine de la mortalité de l'âme s'est imposée avec Alexandre d'Aphrodise[116], Pierre Pomponace[117], et d'autres. Et à la vérité, il est difficile d'ajouter quoi que ce soit à ce que Pomponace a écrit dans son *Tractatus de immortalitate animae*[118]. Cette doctrine est la raison, et il est inutile d'aller chercher plus loin.

V §24 Pourtant, ceux qui ont tenté d'asseoir la foi en l'immortalité de l'âme sur des bases empiriques n'ont pas manqué, et Frederic W.H. Myers en fait partie, avec son ouvrage sur la personnalité humaine et sa survie à la mort corporelle : *Human personnality and its survival of bodily death.* Personne n'a

115 NDT : ... tirée d'Aristote, *De l'âme*, II, 3.
116 NDT : Alexandre d'Aphrodise est un philosophe péripatéticien du IIème siècle après Jésus-Christ. Il est par ailleurs d'auteur d'un *De Anima*, où il démontre que l'âme n'est que l'idée d'un mélange matérielle.
117 NDT : Pierre Pomponace, ou Pomponazzi, de Mantouë, philosophe du XVIème siècle.
118 NDT : *Traité de l'immortalité de l'âme*.

approché avec plus d'appétit que moi les deux épais volumes de cette œuvre, où celui qui fut l'âme de la Société de Recherches Psychiques (*Society for Psychical Research*) a consigné une quantité impressionnante de données, concernant les pressentiments de tous types, les spectres, les phénomènes en rapport avec les rêves, la télépathie, l'hypnose, l'automatisme sensoriel, l'extase, et tout ce qui constitue l'arsenal spiritiste. Je suis venu à cette lecture non seulement sans les préjugés qui précèdent chez les hommes de science l'examen de recherches de cette nature, mais même avec une disposition d'esprit favorable, comme celle de quelqu'un qui va chercher la confirmation de ses aspirations les plus intimes. Mais la déception n'en fut que plus grande. A part l'appareil critique, rien ne les différencie des récits merveilleux du moyen-âge. Au fond, elles contiennent un vice de méthode, un vice logique.

V §25 Or, si la croyance en l'immortalité de l'âme n'a pas pu trouver de confirmation rationnelle et empirique, le panthéisme n'est pas non plus suffisant. Dire que tout est Dieu, et qu'en mourant nous retournons à Dieu – ou plutôt que nous continuons d'être en lui, ne vaut rien du tout par rapport à ce à quoi nous aspirons. Car s'il en est ainsi, c'est que nous étions en Dieu avant de naître, et si en mourant nous revenons là où nous étions avant de naître, cela signifie que l'âme humaine, la conscience individuelle, est périssable. Or, comme nous savons très bien que Dieu, le Dieu personnel et conscient du monothéisme chrétien, n'est pas autre chose que le producteur et surtout le garant de notre immortalité, l'on en vient à dire – fort justement d'ailleurs – que le panthéisme n'est qu'un athéisme déguisé. Et je crois pour ma part qu'il n'est pas même déguisé. Aussi ont-ils eu raison, ceux qui parlèrent de Spinoza – dont le panthéisme est entre tous le panthéisme le plus logique, et le plus rationnel – comme d'un athée. Quant à l'agnosticisme, ou doctrine de l'inconnaissable, il ne sauve pas davantage l'aspiration à

l'immortalité ; il le dissipe plutôt, et le ruine. Car dès lors qu'il a recherché à mettre de côté les sentiments religieux, il a toujours agi avec la plus parfaite hypocrisie. Toute la première partie des *Premiers Principes* de Spencer, et surtout le chapitre V, intitulé « Réconciliation » – entendez : entre la raison et la foi, ou entre la religion et la science – est un modèle de superficialité philosophique et d'hypocrisie religieuse tout à la fois, un *cant*[119] britannique de l'espèce la plus raffinée qui soit. Si l'inconnaissable est bien quelque chose de plus que ce qui n'est simplement qu'inconnu à ce jour, cela veut dire qu'il ne saurait être autre chose qu'un concept purement négatif, un concept de limite. Or, ce n'est pas là-dessus que peut venir se fonder un sentiment, quel qu'il soit.

V §26 Par ailleurs, la science de la religion, de la religion comme phénomène psychique et social – sans entrer sur le terrain de la validité objective des affirmations religieuses sur la transcendance – est une science qui, en expliquant l'origine de la foi en la vie possible de l'âme séparément du corps, a démoli la rationalité de cette croyance. L'homme religieux a beau répéter avec Schleiermacher : « la science ne peut rien t'apprendre, qu'elle apprenne de toi », en son for intérieur, il en pense tout autre chose.

V §27 Quel que soit l'angle de vue que l'on adopte, au final, la raison barre toujours la route à notre aspiration à l'immortalité personnelle, et vient la contredire. Et c'est parce qu'en vérité, la raison est ennemie de la vie.

V §28 L'intelligence est une chose terrible. Elle tend à la mort, comme la mémoire tend à la stabilité. Le vivant, ce qui est absolument instable, ce qui est absolument individuel, est en réalité inintelligible. La logique fait tout ce qu'elle peut pour tout réduire à des entités et à des genres, pour faire en

119 NDT : *Cant* (du lat. Cantare) signifie en anglais un langage secret, délibérément inaccessible au profane.

sorte que chaque représentation ne puisse avoir qu'un seul et même contenu, quel que soit le lieu et le temps où elle nous advient, et quelles que puissent être les relations qu'elle entretient avec les autres représentations. Or, rien ne demeure identique dans les différents moments de son existence. Chaque fois que je la conçois, mon idée de Dieu est différente. L'identité – autrement dit, la mort – voilà ce à quoi l'intellect aspire. L'entendement recherche ce qui est mort, voilà pourquoi ce qui vit lui échappe. Ce qu'il veut, c'est changer l'eau vive en pépites, au fond des timbales ; c'est la figer. Pour analyser un corps, il faut toujours le rapetisser ou le détruire. Pour comprendre quelque chose, il faut le tuer, qu'il soit raide-mort dans l'entendement. La science est un cimetière d'idées mortes, quoiqu'il y ait de la vie qui en sorte. De même que les vers, qui se nourrissent de cadavres. Mes propres pensées, qui naissent agitées et tumultueuses dans les tréfonds de mon entendement, une fois séparées du cœur où elles ont leur racine, une fois réduites à cela, figées dans l'entendement sous des formes inaltérables, ne sont déjà plus que des dépouilles de pensées. Dès lors, comment la raison irait-elle s'ouvrir à la révélation de la vie ? C'est là le combat tragique, qui fait le fond de toute tragédie : c'est le combat de la vie contre la raison. Et la vérité ? Est-elle quelque chose qui se vit, ou quelque chose qui se comprend ?

V §30 Il suffit de lire le *Parménide* de Platon, pour arriver à cette conclusion tragique : « l'un existe et n'existe pas. L'un, comme tout le reste, existe et n'existe pas, apparaît et n'apparaît pas, que ce soit par rapport à lui-même ou par rapport aux autres choses[120]. » Tout ce qui est vital est irrationnel, et tout ce qui est rationnel est antivital, car la raison est essentiellement sceptique.

120 NDT : Double traduction.

V §30 En effet, le rationnel est ce qui est relationnel – et rien d'autre ; la raison ne fait rien d'autre que de mettre en relation des éléments irrationnels. Si les mathématiques sont la seule science parfaite, c'est parce qu'elles additionnent, soustraient, multiplient et divisent des nombres, et non des choses réelles et concrètes ; c'est parce qu'elle est la plus formelle de toutes les sciences[121]. Qui serait capable d'extraire la racine cubique de ce frêne, que j'ai devant moi ?

V §31 Et pourtant, nous avons besoin de la logique, nous avons besoin de ce pouvoir terrible, afin de transmettre des pensées et des perceptions, et même afin de penser et de percevoir – car nous pensons avec des mots, et nous percevons avec des formes. Penser, c'est parler avec soi-même ; or, la parole est sociale, comme sont sociales la pensée et la logique. Mais ces dernières n'auraient-elles donc pas un contenu, une matière individuelle, incommunicable et intraduisible ? Et ne serait-ce pas là tout ce qui fait leur force ?

V §32 Ce qui se passe, c'est que l'homme, prisonnier de la logique – sans laquelle il ne saurait penser – a toujours cherché à la mettre au service de ses aspirations, et par-dessus tout, au service de son aspiration fondamentale. Toujours on a cherché à mettre la logique au service de la théologie et de la jurisprudence, qui tiennent toutes deux quelque chose de l'autorité établie – et particulièrement au moyen-âge. Pendant très longtemps, la logique ne s'est pas posé le problème de la connaissance, le problème de sa propre validité, elle ne s'est pas fixé comme objectif l'examen des fondements métalogiques.

V §33 « La théologie occidentale – écrit Stanley – est essentiellement de

121 NDT : Unamuno oublie ici la logique, qui est 1) une science close et parfaite, 2) une science plus formelle encore que les mathématiques. Ou plutôt, à lire la suite, il identifie logique et mathématiques.

forme logique, et se fonde sur la philosophie. Le théologien latiniste a remplacé l'avocat romain ; le théologien oriental, le sophiste grec[122]. »

V §34 Et toutes les élucubrations prétendument rationnelles ou logiques invoquées à l'appui de notre soif d'immortalité, ne sont que plaidoiries et sophistications.

V §35 En effet, ce que la plaidoirie a de propre et de caractéristique, c'est qu'elle met la logique au service d'une thèse qu'elle a à défendre, alors que la méthode rigoureusement scientifique consiste à partir des faits, des données que la réalité nous fournit, pour arriver ou non à la conclusion. L'important est de bien poser le problème ; et de là vient qu'il n'est pas rare que le progrès consiste à défaire ce qui a été fait. La plaidoirie suppose toujours une pétition de principe, et ses arguments sont tous *ad probandum*[123]. Or, la théologie dite rationnelle n'est rien d'autre qu'une plaidoirie.

V §36 La théologie part du dogme, or « dogme » - *δόγμα* dans son sens premier et le plus immédiat – signifie « décret », un peu comme le latin *placitum* : ce que l'autorité législative a considéré comme devant être la loi. La théologie prend son point de départ dans ce concept juridique. Pour le théologien comme pour l'avocat, le dogme ou la loi est quelque chose de donné, un point de départ dont on ne discute que l'application et l'interprétation. Et de là vient que l'esprit théologique ou avocassier est dogmatique en son principe, alors que l'esprit proprement scientifique, purement rationnel, est sceptique – *σκεπτικός* – autrement dit : enquêtrice. Et j'ajoute « en son principe » car l'autre sens du terme « scepticisme », le plus courant de nos jours, celui qui fait référence à un système de doute, de soupçon et d'incertitude, est né de l'usage théologique et avocassier de la

122Arthur Penrhyn Stanley, *Conférences sur l'Histoire de l'Église Orientale*. Double traduction.
123 NDT : en vue de prouver quelque chose.

raison, de l'abus du dogmatisme. La volonté d'appliquer la loi d'autorité, le *placitum*, le dogme, à des nécessités pratiques différentes et opposées entre elles : voilà ce qui a donné naissance au scepticisme du doute. C'est la plaidoirie, ou ce qui revient au même, la théologie, qui apprend la défiance vis-à-vis de la raison, et non la science véritable, la science enquêtrice, sceptique dans le sens premier et immédiat de ce terme, qui ne s'achemine pas vers une solution prévue d'avance, et qui n'a pas d'autre but que d'exposer une hypothèse.

V §37 Prenez ce monument classique de la théologie catholique – autrement dit : ce monument de plaidoirie en faveur du catholicisme – qu'est la *Somme théologique* de Saint Thomas, et ouvrez-la à la page que vous voudrez. D'abord la thèse : *utrum*... à savoir, si telle chose est d'une certaine manière ou autrement ; ensuite les objections : *sed contra est...* ou bien : *respondeo dicendum...* De la pure plaidoirie. Et au fond d'une grande partie de ses arguments – si ce n'est la majorité – vous trouverez une supercherie logique qu'on peut exprimer *more scholastico*[124] par ce syllogisme : je ne puis comprendre ce fait qu'en lui donnant telle explication ; or, c'est bien ainsi que je dois le comprendre, donc cette explication doit être la bonne. Ou alors, je ne le comprends pas. La science authentique apprend avant tout à douter et à ne pas savoir ; le barreau ne doute pas, et ne croit pas qu'il ignore quoi que ce soit. Avoir une réponse est pour lui un besoin.

V §38 A cet état d'esprit où l'on présuppose – plus ou moins consciemment – qu'il faut nécessairement que nous connaissions une réponse, s'ajoute la fameuse histoire des conséquences funestes. Prenez un livre apologétique quelconque, autrement dit un livre de théologie avocassière, et vous verrez combien de fois vous rencontrerez des titres

124 NDT : à la manière des scolastiques.

comportant ces mots : « les funestes conséquences de cette doctrine ». Or, les conséquences funestes d'une doctrine pourraient tout au plus prouver que cette doctrine est funeste, mais non pas qu'elle est fausse, car il faudrait pour cela prouver que ce qui est vrai est ce qui convient le mieux. L'identification de la vérité au bien n'est rien d'autre qu'un vœu pieux. A. Vinet, dans ses *Études sur Blaise Pascal*, déclare : « Des deux besoins dont la nature humaine est incessamment travaillée, celui du bonheur n'est pas seulement le plus universellement senti et le plus constamment éprouvé, il est aussi le plus impérieux. Et ce besoin n'est pas purement sensitif, il est intellectuel. Ce n'est pas seulement pour *l'âme*, c'est aussi pour *l'esprit*, que le bonheur est une nécessité. Le bonheur fait partie de la vérité[125]. » Cette dernière affirmation : *le bonheur fait partie de la vérité*, est profondément avocassière, plutôt que scientifique ou tirée de la raison pure. Il serait plus juste de dire que la vérité fait partie du bonheur, en allant dans le sens de Tertullien, de son *Credo quia absurdum*[126], qui signifie en réalité : *Credo quia consolans* – je crois car cela me console.

V §39 Mais non. Pour la raison, la vérité est ce dont l'être, ce dont l'existence, peut être démontrée – que cela nous console ou non. Et la raison n'est certainement pas une faculté consolante. Lucrèce, ce poète latin formidable chez qui l'apparence de sérénité et d'ataraxie épicurienne cachait tant de désespoir, disait que la piété consistait à pouvoir tout contempler avec une âme sereine, *pacata posse mente omnia tueri* (*De Rerum Natura*, V, v. 1203). Et ce fut ce même Lucrèce qui écrivit que la religion peut nous conduire à bien des maux : *tantum religio potuit suadere malorum*[127]. Or, en effet la religion, surtout la religion chrétienne qui devait venir plus tard, fut un

125 NDT : A. Vinet, *Etudes sur Blaise Pascal*, II, p. 96 [NDA] Je traduis ici le mot français « esprit » par « *espíritu* », même s'il vaudrait peut-être mieux le traduire par « *inteligencia* ». De même, notre terme « *felicidad* » ne correspond pas entièrement au mot français « bonheur » (peut-être « *dicha* » lui correspond-il mieux), ni non plus « *necesidad* » à « besoin ».

126 NDT : cf. Note 101 p. 90

127 NDT : cf. Lucrèce, *De Natura rerum*, I, v. 82-84 ; I, v. 101-102

scandale pour les Juifs, et une folie pour les intellectuels – selon la formule de l'Apôtre [I Cor 1 : 23]. Tacite appela la religion chrétienne, cette religion de l'immortalité de l'âme, « superstition pernicieuse », *exitialis superstitio*, en affirmant qu'elle impliquait une haine du genre humain, *odium generis humani*.[128]

V §40 Parlant de l'époque de ces hommes-là, de l'époque la plus authentiquement rationaliste, Flaubert a écrit à madame Roger de Genettes ces paroles fécondes : « Vous avez raison, il faut parler avec respect de Lucrèce ; je ne lui vois de comparable que Byron, et Byron n'a pas sa gravité, ni la sincérité de sa tristesse. La mélancolie antique me semble plus profonde que celle des modernes, qui sous-entendent tous plus ou moins l'immortalité au-delà du trou noir. Mais pour les Anciens, ce trou noir était l'infini même ; leurs rêves se dessinent et passent sur un fond d'ébène immuable. (...)[129] Les dieux n'étant plus et le Christ n'étant pas encore, il y a eu, de Cicéron à Marc-Aurèle, un moment unique où l'homme seul a été. Je ne trouve nulle part cette grandeur, mais ce qui rend Lucrèce intolérable, c'est sa physique qu'il donne comme positive. C'est parce qu'il n'a pas assez douté qu'il est faible ; il a voulu expliquer, conclure ! »[130]

V §41 Certes, Lucrèce chercha à conclure, à trouver une solution, et ce qui est pire, il voulut trouver dans la raison une consolation. Car il existe aussi une plaidoirie antithéologique et un *odium antitheologicum*.

V §42 Bien des hommes de science, un très grand nombre d'entre eux, la majorité de ceux qui se revendiquent rationalistes, en souffrent.

128 NDT : Tacite, *Annales*, IV, livre XV, pour les deux citations.
129 NDT : Unamuno omet ici une phrase, sans la signaler. La voici : « Pas de cris, pas de convulsions, rien que la fixité d'un visage pensif ».
130 NDT : Gustave Flaubert, *Correspondance*, 4ème série (1954-1961) – lettre supposée de 1961 – nous corrigeons la référence de M. de Unamuno, peut-être donnée de mémoire.

V §43 Le rationaliste se conduit rationnellement, autrement dit il est pleinement dans son rôle tant qu'il se borne à nier que la raison soit en mesure de satisfaire notre soif vitale d'immortalité. Mais la rage de ne pas pouvoir croire s'emparant rapidement de lui, le voici bientôt qui tombe dans la colère de l'*odium antitheologicum*, et qui dit avec les pharisiens : « cette populace, qui ne connaît pas la Loi, ce sont des maudits[131]. » Il y a beaucoup de vérité dans ces paroles de Soloviev : « Je pressens la venue d'un temps où les Chrétiens se réuniront à nouveau dans les Catacombes, parce que la foi sera persécutée, peut-être d'une manière moins brutale que du temps de Néron, mais avec une sévérité tout aussi subtile, par le mensonge, la raillerie, et les hypocrisies de toutes sortes[132]. »

V §44 La haine antithéologique, la rage scientiste – je ne dis pas « scientifique » - contre la foi en une vie future, est évidente. Prenez non pas les chercheurs scientifiques les plus sereins, de ceux qui savent douter, mais les fanatiques du rationalisme, et voyez avec quelle brutalité grossière ils parlent de la foi. Vogt pensait que la structure crânienne des apôtres présentait probablement des caractères simiesques bien marqués ; pas la peine de parler des grossièretés de Haeckel[133], ce monument d'incompréhension, non plus que de celles de Büchner[134]. Virchow[135] lui-même n'en est pas exempt. D'autres font de même, quoiqu'avec plus de subtilité. Il y a des gens qui semblent ne pas se limiter à croire qu'il y a une vie future – ou plutôt, qu'il n'y en a pas – et qui sont encore gênés et meurtris de ce que d'autres y croient, ou même veuillent qu'il y en ait une. Or, cette position est aussi méprisable que celle qui consiste à s'efforcer d'y croire, par

131 NDT : Jean 7 : 49
132 NDT : Citation tirée de V.L. Velitchko, *Vladimir Soloviev : la vie et l'oeuvre*, 1904
133 NDT : Haeckel (1834-1919) était un biologiste, philosophe, et libre penseur allemand. Il a fait connaître Darwin en Allemagne et a développé une théorie des origines de l'homme.
134 NDT : Büchner (1813-1837) était un dramaturge, écrivain, révolutionnaire, médecin et scientifique allemand.
135 NDT : Virchow (1821-1902) était un médecin pathologiste et homme politique progressiste allemand.

besoin, sans y parvenir, est digne de respect. Mais de cet état d'âme très-noble, le plus profond, le plus humain, et le plus fécond qui soit qu'est le désespoir, nous parlerons plus tard.

V §45 Quant aux rationalistes qui ne tombent pas dans la rage antithéologique, ils s'efforcent de convaincre l'homme qu'il y a des motifs pour lesquels vivre est important, et qu'il y a des consolations au fait d'être né, même si un jour doit arriver où, après quelques dizaines, quelques centaines ou quelques milliers de siècles, toute conscience humaine aura disparu. Or, ces motifs pour lesquels il faut vivre et travailler, autrement dit ce que d'aucuns appellent « humanisme », sont le chef d'œuvre du vide affectif, émotionnel, du rationalisme, en même temps que de son époustouflante hypocrisie, sacrifiant résolument la sincérité à la véracité, sans pour autant admettre que la raison est une puissance de désolation et de dissolution.

V §46 Dois-je répéter ce que j'ai déjà dit au sujet de ce qui est de bâtir une culture, de progresser, de réaliser le Bien, le Beau et le Vrai, de faire descendre la justice sur terre, de rendre la vie meilleure pour ceux qui nous succéderont, de servir je ne sais quelle destinée, sans nous soucier de la fin ultime de chacun d'entre nous ? Dois-je vous parler à nouveau de la suprême niaiserie de la culture, de la science, de l'art, du bien, de la vérité, de la beauté, de la justice... de toutes ces belles conceptions, si au bout du compte, d'ici quatre jours ou bien quatre millions de siècles – ce qui revient au même, en l'occurrence – il ne doit plus exister aucune conscience humaine pour recevoir la culture, la science, l'art, le bien, la vérité, la beauté, la justice, et ainsi de tout le reste ?

V §47 Les inventions rationalistes – plus ou moins rationnelles par ailleurs – dont on s'est servi depuis le temps des Épicuriens et des Stoïciens afin de

chercher une consolation dans la vérité rationnelle, et de convaincre les hommes – même en n'étant pas soi-même convaincu qu'il y a de bonnes raisons d'agir et des charmes à la vie – la conscience humaine étant destinée à disparaître un jour, sont nombreuses et très diverses.

V §48 La position épicurienne, dont la forme radicale et la plus grossière est : « mangeons et buvons, car il faudra mourir demain », ou bien le *Carpe diem* d'Horace[136], qui pourrait se traduire par : « vis au jour le jour », n'est au fond pas différente de la position stoïcienne : pense à ce que te dicte la conscience morale, et peu importe le reste. Ces deux positions ont une base commune : le plaisir pour le plaisir et le devoir pour le devoir reviennent au même.

V §49 Le plus logique et le plus cohérent de tous les athées – je veux dire de tous ceux qui nient la persistance indéfinie dans l'avenir de la conscience individuelle – et en même temps le plus pieux d'entre eux : Spinoza, a consacré la cinquième et dernière partie de son *Éthique* à expliquer la route qui conduit à la liberté, et à préciser le concept de béatitude. Le concept ! Le concept ; non pas le sentiment ! Pour Spinoza, qui fut un intellectualiste redoutable, la béatitude (*beatitudo*) est un concept, et l'amour que nous avons pour Dieu est un amour tout intellectuel. Après avoir établi, à la proposition 21 de cette cinquième partie, que « l'esprit ne peut s'imaginer quelque chose ou se souvenir des choses passées que tant que le corps dure » - ce qui équivaut à nier l'immortalité de l'âme, puisqu'une âme qui ne se souvient plus de son passé une fois séparée du corps au sein duquel elle vivait, n'est ni immortelle, ni une âme – il en vient à nous dire dans la proposition 23 que « l'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais qu'il en reste quelque chose, qui est éternel », et cette éternité de

136 NDT : Horace, *Odes*, I, XI, 8 : *Carpe diem, quam minimum credula postero.*

l'esprit est une certaine manière de penser. Mais ne vous laissez pas abuser ; il n'y a pas une semblable éternité pour l'esprit individuel. Tout cela est *sub aeternitatis specie*[137], autrement dit : pure duperie. Rien n'est plus triste, plus désolant, plus antivital que cette béatitude, cette *beatitudo* spinozienne, qui est un amour intellectuel pour Dieu, lequel amour n'est au fond que celui de Dieu, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même (proposition 36). Notre béatitude, autrement dit : notre liberté, réside dans l'amour constant et éternel de Dieu vis-à-vis des hommes. C'est ce que dit le scolie de cette proposition 36. Et tout cela pour en venir à conclure dans la proposition finale qui couronne toute l'*Éthique*, que le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même. Et cela vaut pour tout le monde ! Ou pour le dire en bref : nous provenons de Dieu et nous retournons à Dieu ; ce qui signifie, traduit en langage vital, en langage sentimental et concret, que ma conscience personnelle procède du néant, de mon absence de conscience, et qu'au néant, elle retournera.

V §50 Cette voix la plus triste et la plus désolante de toutes, la voix de Spinoza, est la voix même de la raison. Et la liberté dont il nous parle est une liberté effrayante. Spinoza et sa doctrine de la béatitude n'admettent qu'une seule objection imparable : l'argument *ad hominem*. Baruch Spinoza fut-il heureux, pour sa part, lorsqu'il dissertait sur la béatitude elle-même afin d'apaiser le malheur qu'il ressentait intimement ? Fut-il libre ?

V §51 Dans le scolie de la proposition 41 du dernier acte, le plus tragique qu'il y ait dans cette formidable tragédie qu'est son *Éthique*, le malheureux juif d'Amsterdam, désespéré, nous parle du sentiment commun du vulgaire à l'égard de la vie éternelle. Écoutons-le : « Il croit que la piété, la religion, et tout ce qui se rapporte à la vigueur de l'âme, sont des fardeaux dont il faut se

137 NDT : Sous l'aspect de l'éternité.

débarrasser après la mort, et il espère recevoir la récompense de sa servitude, c'est-à-dire de la piété et de la religion. Et ce n'est pas seulement cette espérance, mais surtout la crainte d'être punis sévèrement après leur mort, qui les engage à vivre suivant les préceptes de la loi divine, autant que leur esprit faible et impuissant le leur permet. Et si les hommes n'avaient pas cette crainte ou cette espérance, et s'ils croyaient au contraire que l'âme mourût avec le corps, et que les malheureux, accablés sous le poids de leur piété, n'ont plus à vivre après leur mort, ils reviendraient à leurs inclinations, et voudraient régler tout suivant leurs passions et obéir plutôt à la fortune qu'à eux-mêmes. Ce qui ne me paraît pas moins absurde que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son corps éternellement de bons aliments, voulait se rassasier avec du poison et des venins mortels, ou si quelqu'un, parce qu'il ne voit pas que l'âme est éternelle ou immortelle, aimait mieux à cause de cela être fou et vivre sans raison, ce qui est si absurde que cela mérite à peine d'être réfuté (*quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur*). »

V §52 Lorsque l'on dit de quelque chose que cela ne mérite même pas d'être réfuté, soyez-en sûrs : soit c'est une sottise absolue, auquel cas cette parole même est superflue à son sujet, soit il s'agit d'une chose fabuleuse – la clé même du problème que l'on cherche à résoudre. Et tel est bien le cas ici. Car effectivement, ô pauvre juif portugais exilé en Hollande ; oui, en effet : qu'une personne convaincue sans le moindre doute, sans le plus léger soupçon d'incertitude salvatrice, que son âme n'est pas immortelle, aurait préféré être sans âme, *amens*, ou bien irrationnel ou idiot, qu'il aurait préféré n'être pas né, voilà qui n'a rien, absolument rien d'absurde. Lui-même, pauvre juif intellectualiste, auteur de définitions de l'amour intellectuel et du bonheur[138], fut-il heureux ? Car le problème est bien celui-là. « A quoi te sert

138 NDT : Il faut reconnaître ici, derrière *felicidad*, la *beatitudo* spinozienne, qui résulte de l'amour intellectuel.

de savoir définir la compassion, si tu ne la ressens pas ? » - demande le Kempis[139]. De même, à quoi bon se mêler de définir le bonheur, si personne ne parvient à l'atteindre grâce à cela ? On peut caser ici ce conte terrifiant de Diderot, où il est question d'un eunuque qui, afin de pouvoir mieux choisir les esclaves destinées au harem du sultan, son maître, voulut prendre des leçons d'esthétique chez un Marseillais[140]. Dès la première leçon, une leçon physiologique, physiologiquement animale et charnelle, l'eunuque s'exclame affligé : « Je vois que je ne m'y connaîtrai jamais[141]. » Il en est ainsi ; les eunuques ne sauront jamais appliquer l'esthétique pour sélectionner les belles femmes ; pas plus que les rationalistes purs et durs ne connaîtront l'éthique ou n'arriveront à définir le bonheur, qui est quelque chose qui se vit et qui se sent, et non pas quelque chose qui s'argumente et se définit.

V §53 Or, voici que nous avons un autre rationaliste, non pas résigné et triste comme Spinoza, mais rebelle celui-ci, et d'une gaieté feinte et hypocrite – alors qu'il n'était pas moins désespéré que ce dernier – je veux parler de Nietzsche, qui inventa *mathématiquement* (!!!) ce palliatif à l'immortalité de l'âme qu'on appelle l'éternel retour, et qui est, de toutes les tragicomédies, ou de toutes les comitragédies, la plus formidable. Les atomes ou éléments primitifs irréductibles étant en nombre fini, il est nécessaire qu'au sein de l'univers éternel, une combinaison identique à celle qui existe actuellement se reproduise, et que ce qui se passe maintenant se répète un nombre indéfini

139 NDT : Thomas a Kempis (1380-1471), moine à qui l'on attribue l'*Imitation de Jésus-Christ*.

140 NDT : Denis Diderot, *Lettre au sujet des observations du chevalier de Chastellux, sur le Traité du mélodrame*, fin : « Un bacha très voluptueux avait donné commission à un eunuque de lui acheter les plus belles femmes. L'eunuque y faisait depuis dix ans de son mieux, sans avoir encore pu réussir au gré de son maître. Un Marseillais rencontra cet eunuque à Smyrne, au milieu d'un troupeau de Circasiennes, toutes plus belles les unes que les autres, et ne sachant laquelle choisir. Osmin, lui dit le Marseillais, vois-tu cette petite brune aux yeux bleus, que tu parais dédaigner ? Prends-la sur ma parole, et sois sûr que ton bacha t'en fera compliment. Osmin suivit le conseil du Marseillais, et s'en trouva bien. A six mois de là, l'eunuque retrouva son Marseillais à Alep, courut à lui, le remercia, lui dit que son bacha était fou de la petite brune, et qu'il l'obligerait beaucoup de lui apprendre comment il avait deviné si juste. Tu vas le savoir, lui répondit le Marseillais : je la vis débarquer, et, dès ce moment, je ne cessais de la rêver, de la désirer, je ne dormis plus ; et sois sûr que si j'avais eu cinq cents sequins, je te l'aurais soufflée et à ton bacha. Voilà tout mon secret. *Ah !* dit l'eunuque en s'éloignant tristement, *je vois que je ne m'y connaîtrai jamais*. »

141 NDT : Unamuno rajoute : en esthétique.

de fois pendant l'éternité. Certainement. Et de même que je vivrai à nouveau cette même vie que je suis en train de vivre, je l'ai déjà vécue un nombre infini de fois, car il y a une éternité *a parte ante*, du présent au passé, aussi vrai qu'il y en a une *a parte post*, du présent à l'avenir. Mais malheureusement, le fait est que je ne me souviens d'aucune de mes existences antérieures, et qu'il n'est d'ailleurs pas possible que je m'en souvienne, vu que deux choses absolument et totalement identiques ne sont jamais qu'une seule et même chose[142]. Au lieu de supposer que nous vivons dans un univers fini, composé d'un nombre fini d'éléments primitifs irréductibles, faites l'hypothèse que nous vivons dans un univers infini, illimité dans l'espace – infinité non moins inconcevable concrètement que l'éternité dans le temps – et il en résultera que cette galaxie qui est la nôtre, la Voie Lactée, se répète une infinité de fois dans l'infini de l'espace, et que je suis en train de vivre une infinité de vies, toutes strictement identiques. C'est une farce, comme vous le voyez bien, mais dans cette farce il n'y a pas moins de comique, autrement dit : pas moins de tragique, que dans celle de Nietzsche, dans celle du lion qui rit[143]. Et qu'est-ce qui fait rire le lion ? C'est la rage, à mon avis, car le fait qu'il a déjà été le même lion auparavant, et qu'il le sera à nouveau, ne parvient pas à le consoler[144].

V §54 Mais Spinoza comme Nietzsche – eh oui ! – tout en étant des

142 NDT : Unamuno applique ici le principe des indiscernables, formulé pour la première fois par Leibniz, *Discours de métaphysique*, section 9 : « il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement et soient différentes *solo numero* [seulement sous le rapport du nombre] ». Cf. aussi Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 27, §3, et *Monadologie*, §9.

143 NDT : Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III - « Des vieilles et des nouvelles tables » ; *Ibid*., IV - « La salutation ». Le lion, dans cette œuvre de Nietzsche, est le symbole de la volonté rebelle. S'il rit, c'est qu'il est libéré de la morale (le « Grand Dragon » dans « Les Trois Métamorphoses » (*Ainsi Parlait Zarathoustra*, I).

144 NDT : Cette interprétation d'Unamuno est délibérément contraire au sens que Nietzsche donne au rire du lion. Pour Nietzsche, le lion rit parce qu'il est vainqueur, parce qu'il est libre et gai. Mais Unamuno trouve la gaieté de Nietzsche hypocrite. En un sens, il n'a pas tort : Nietzsche se ment délibérément à lui-même, et la doctrine de l'éternel retour elle-même est une illusion pour lui. Il ne l'affirme pas comme une nouvelle doctrine métaphysique, mais comme une nouvelle religion. Tout ce qui compte, c'est qu'elle soit utile à la vie. Seulement, d'après Unamuno, comme l'éternité promise par la doctrine de l'éternel retour n'implique pas la durée indéfinie d'une conscience continue dans le temps (la mémoire est le principe d'identité personnelle, cf. ch. I, p. 10), ce n'est pas MOI, ce moi en chair et en os, qui est éternel. Et le problème vital de notre propre mortalité personnelle demeure irrésolu. Par conséquent, la doctrine de l'éternel retour n'est pas utile, mais indifférente à la vie.

rationalistes, chacun à sa manière, n'étaient cependant pas des eunuques spirituels : ils avaient un cœur, des sentiments, et surtout : ils étaient assoiffés, ils avaient une soif folle d'éternité, une soif folle d'immortalité. L'eunuque au sens corporel ne ressent pas la nécessité de se reproduire charnellement dans un autre corps, et l'eunuque au sens spirituel ne ressent pas davantage le désir de se perpétuer.

V §55 Bien entendu, il s'en trouve pour affirmer que la raison leur suffit, et pour nous conseiller de renoncer à vouloir pénétrer l'impénétrable. Mais quant à ceux qui prétendent n'avoir aucun besoin de la foi en l'immortalité personnelle pour trouver du charme à la vie, et des raisons d'agir, j'ignore ce que je dois penser d'eux. Un aveugle de naissance peut tout aussi bien nous assurer qu'il n'a pas très envie de jouir du spectacle du monde visible, et qu'il ne regrette pas vraiment de ne pas pouvoir en jouir : il y a lieu de le croire sur paroles, car l'on ne désire jamais vraiment ce qui nous est totalement inconnu – comme le dit la formule : *nihil volitum quin praecognitum*. On ne recherche que ce qu'on connaît déjà. Mais quant à celui qui en est déjà venu une fois dans sa vie, dans sa jeunesse ou à un moment donné quelconque, à avoir la foi en l'immortalité de l'âme, jamais il ne me fera croire qu'il peut trouver la paix sans elle. Or, à cet égard, chez nous, l'aveuglement de naissance n'est guère autre chose qu'une aberrante bizarrerie. Un homme purement et exclusivement rationnel, est-ce autre chose qu'une aberration ?

V §56 Il y en a qui sont plus sincères, beaucoup plus sincères. Ils disent : « évitons de parler de cela, c'est perdre du temps et de l'énergie. Faisons notre devoir, et advienne que pourra. » Cependant, cette sincérité occulte une hypocrisie plus profonde. Suffirait-il de dire : « évitons de parler de cela » pour réussir à ne pas y penser ? L'on perd de l'énergie... ? Et alors ? Cela handicape l'action humaine ? Et alors ? C'est bien facile de dire à celui qui

est frappé d'une maladie mortelle, condamné à une vie brève, et qui en est conscient, qu'il ne doit pas y penser.

Meglio oprando obliar, senzo indagarlo,
questo enorme mister de l'universo !

Tâche donc d'oublier, et jamais ne t'enquiers
De l'immense mystère entourant l'univers[145].

V §57 ... a écrit Carducci, dans son *Idilio maremano* – ce même Carducci qui, à la fin de son ode *Sur le mont Mario*, nous parlait de la terre comme de la mère de l'âme fugitive, qui devait payer au soleil son tribut de gloire et de douleur...

Jusqu'à ce que, rendue là-bas, sous l'Équateur,
Dans l'évasion des clameurs de la chaleur,
D'une mère si seule une progéniture
Naisse, et un homme mûr,

Qui se dresse, orgueilleux, entre blocs de montagne ;
Devant ses yeux : livide, la morte campagne.
Ses yeux vitreux, au ciel immense, te regardent
Ô soleil, te coucher ![146]

V §58 Mais est-il possible de travailler à quelque chose de sérieux et de durable, en oubliant l'immense mystère de l'univers, et sans s'en enquérir jamais ? Est-il possible de tout contempler, l'âme sereine – pieusement, dans

145 NDT : Double traduction.
146 NDT : Unamuno place ici sa propre traduction de Carducci, qui figure dans son volume de *Poésies*, signale-t-il.

le sens que Lucrèce donne à ce mot[147] – avec la pensée qu'un jour, tout cela ne se reflétera plus dans aucune conscience humaine ?

V §59 « Êtes-vous heureux ? » - demande Caïn à Lucifer, prince des intellectuels, dans le poème de Byron[148]. Lucifer lui répond : « Nous sommes puissants. » Mais Caïn reprend : « êtes-vous heureux ? » Alors le Grand Intellectuel lui répond : « Non. L'es-tu pour ta part ? » Et plus tard, Lucifer dit encore à Adah, qui est la sœur et la femme de Caïn : « Tu dois choisir entre l'Amour et la Science. Il n'y a pas de tierce option. » Or, dans ce même poème admirable, lorsque Caïn reproche à l'arbre de la connaissance du bien et du mal d'être un arbre du mensonge, au motif que – dit-il – « nous ne savons rien du tout » et que « la science promise avait pour prix la mort », Lucifer lui rétorque : « Il se peut que la mort conduise à la connaissance la plus haute qui soit. Autrement dit : le néant. »

V §60 Dans tous ces passages où j'ai traduit « *ciencia*[149] », lord Byron utilise le mot *Knowledge* – connaissance ; autrement dit : *science* en français, *Wissenschaft* en allemand ; l'on oppose souvent ces termes à la *Wisdom* – *sabiduría* en espagnol et *Weischeit* en allemand – la sagesse.

La science arrive, mais la sagesse tarde à venir, et il traîne avec lui
un cœur lourd, chargé d'épreuves, vers la quiétude de son repos.

Knowledge comes, but wisdom lingers, and he bears a ladem, breast.
Full of sad experience, moving toward the stillness of his rest.

147 NDT : Qu'est-ce que la piété, selon Lucrèce ? « La piété, (...) c'est pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble » (Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1198-v. 1203). En somme, la piété se confond avec l'ataraxie, en tant que par elle, nous nous rendons semblables aux dieux bienheureux, ce qui est la seule forme de culte que l'on puisse leur rendre, puisque les dieux sont indifférents à notre monde, dans le cadre de la philosophie épicurienne. Unamuno fait ailleurs référence à cette piété selon Lucrèce (p. 113).
148 NDT : Byron, *Cain*, II
149 NDT : science

Voilà ce que dit un autre lord, lord Tennyson, dans son *Locksley Hall*. Mais quelle est cette sagesse, qu'il faut aller chercher principalement chez les poètes, en laissant la science de côté ? Il est juste de dire, comme Mattew Arnold – dans le prologue qu'il a écrit pour les poèmes de Wordsworth – que la poésie est la réalité, et que c'est la philosophie qui est une illusion. La raison n'est jamais que la raison, et la réalité est toujours la réalité ; autrement dit : ce dont on peut prouver l'existence hors de nous, que cela nous console ou que cela nous désole.

V §61 J'ignore pourquoi tant de monde s'est scandalisé ou a prétendu l'être lorsque Brunetière en est venu à proclamer la banqueroute de la science. En effet, la science et la raison ont toujours échoué lorsqu'il s'agissait de remplacer la religion et la foi. La science pourra bien répondre à nos besoins logiques ou mentaux, qui vont croissant, à notre désir de savoir, à notre désir de connaître la vérité, et de fait, elle y répond de plus en plus. Cependant, la science ne répond pas à nos besoins affectifs et volitifs, à notre soif d'immortalité – et bien loin d'y répondre, elles les contredit. La vérité rationnelle et la vie sont en opposition, l'une par rapport à l'autre. Or, y aurait-il une vérité différente de la vérité rationnelle ?

V §62 Aussi doit-on tenir pour établi non seulement que la raison, la raison humaine, ne démontre pas dans son domaine que l'âme est immortelle et qu'il est impossible que la conscience humaine soit détruite dans les temps futurs, mais encore qu'elle prouve au contraire dans son domaine – je le répète – que la conscience individuelle ne peut continuer à exister après la mort de l'organisme dont elle dépend. Or les limites de ce domaine, où valent ces preuves de la raison humaine, sont les limites de la rationalité, les limites de ce que nous connaissons de manière vérifiable. En dehors de ces limites

se trouve l'irrationnel, ce qui est au-dessus de la raison, en-deçà de la raison, ou contraire à la raison – bref, peu importe le nom qu'on lui donne ; en dehors de ces limites se trouve l'absurde de Tertullien, l'impossibilité de son *Certum est, quia impossibile est*[150]. Or cet absurde ne peut s'appuyer que sur l'incertitude la plus absolue.

V §63 La dissolution rationnelle finit par dissoudre la raison elle-même, et s'achève soit dans le scepticisme le plus absolu, soit dans le phénoménalisme de Hume, soit encore dans la doctrine de la contingence absolue qui est celle de John Stuart Mill, le plus cohérent et le plus logique des positivistes. Le suprême triomphe de la raison, cette faculté analytique – c'est-à-dire destructrice et dissolvante – c'est la raison qui met en doute sa propre validité. Lorsqu'un estomac présente un ulcère, il finit par se digérer lui-même. La raison finit par détruire la validité immédiate et absolue du concept de vérité et du concept de nécessité. L'un comme l'autre sont relatifs ; il n'y a ni vérité absolue, ni nécessité absolue. Les concepts que nous appelons « vrais » sont ceux qui s'accordent avec le système général de tous nos autres concepts ; les perceptions que nous appelons « vraies » sont celles qui ne contredisent pas le système de nos perceptions ; la vérité est cohérence. Or, pour ce qui est du système global, pour ce qui est de l'ensemble, comme il n'y a rien hors de lui qui soit connu de nous, il n'y a pas lieu de dire qu'il soit vrai ou faux. L'on peut imaginer que l'univers en soi, indépendamment de nous, est très différent de la manière dont il nous apparaît, même si rationnellement cette supposition n'a aucun sens. En ce qui concerne la nécessité, à présent : y en a-t-il une qui soit absolue ? Il n'y a de nécessaire que ce qui est, et ce qui est nécessaire n'est nécessaire qu'en tant que cela est. Ou, pour le dire dans un sens plus transcendantal : par quelle nécessité absolue, logique, indépendante du fait que l'univers existe,

150 NDT : Cela est certain, parce que c'est impossible (Tertullien, *De Carne Christi*, ch. 5)

faut-il que l'univers existe ou faut-il qu'il y ait quelque chose ?

V §64 Le relativisme absolu, qui n'est ni plus ni moins que ce qu'on appelle scepticisme dans un sens plus moderne, est le triomphe suprême de la raison raisonnante.

V §65 La consolation n'est pas plus changée en vérité par le sentiment que la vérité n'est changée en consolation par la raison. Cependant, cette dernière agissant sur la vérité elle-même, sur le concept même de réalité, parvient à s'effondrer dans un scepticisme profond. Dans cet abîme, le scepticisme de la raison et le désespoir du sentiment se rejoignent ; et c'est de cette rencontre que surgit un point d'appui – un point d'appui terrifiant – pour la consolation. C'est ce que nous allons voir.

VI. Au fond de l'abîme

Parce unicae spei totius orbis[151]

(Tertullien, *De carne Christi*, 5)

VI §1 Ainsi, l'aspiration vitale de l'homme à l'immortalité ne trouve pas plus d'appui rationnel, que la raison, de son côté, ne nous donne goût à la vie, ne nous en console, ou ne nous en donne la véritable finalité. Mais ce à quoi nous touchons ici, c'est qu'au fond de l'abîme, le désespoir du sentiment et de la volonté d'un côté, et le scepticisme de la raison de l'autre, se trouvent face-à-face, dans les bras l'un de l'autre, comme deux frères. Et c'est de cette étreinte – de cette étreinte tragique, autrement dit : viscéralement amoureuse – que jaillira la vie, une vie grave et terrible. Le scepticisme, l'incertitude, stade ultime de la raison appliquant son analyse sur elle-même, sur sa propre validité, forme la base sur laquelle ce sentiment de la vie qu'est le désespoir fondera son espérance.

VI §2 Désabusés, nous nous sommes trouvés obligés d'abandonner en chemin la position de ceux qui cherchent à transformer la consolation en vérité logique et rationnelle, en prétendant prouver son caractère rationnel, ou du moins non-irrationnel, comme nous avons laissé en chemin celle des gens qui veulent faire de la vérité rationnelle une consolation et une raison de vivre. Ni l'une ni l'autre de ces deux positions ne nous a paru satisfaisante. La première répugne à notre raison, la seconde à notre sentiment. La paix entre ces deux puissances devient impossible, aussi la vie doit-elle tirer parti de la guerre qu'elles se livrent. Cette guerre – autrement dit : LA guerre – doit

151 NDT : « épargne celui qui est l'unique espérance du monde entier ». La référence d'Unamuno est doublement fausse : il prétend tirer cette citation d'un ouvrage qui n'existe pas (*Aversus mencionem*, qui littéralement se traduirait par : *Contre la motion*). En revanche, Tertullien a écrit un *Adversus marcionem* (*Contre Marcion*), d'où aurait pu être extraite la citation. On peut attribuer cette première erreur à l'éditeur, lors de la reproduction du manuscrit. Toutefois, la phrase ne provient pas non plus de *Contre Marcion*, mais d'un *Traité de la chair du Christ (De carne Christi)*, 5. Nous avons corrigé.

devenir la condition de notre vie spirituelle.

VI §3 De même, peu importe ici cet expédient vulgaire et repoussant inventé par les politiques plus ou moins parlementaires, et qui a pour nom « consensus » - d'où personne ne ressort jamais ni vainqueur, ni vaincu. Là, il n'y a pas la possibilité de temporiser. Il peut arriver qu'une raison veule et dégénérée en vienne à proposer une semblable formule de compromis – car à la vérité, la raison ne vit que de formules. Mais la vie, qu'aucune formule ne saurait résumer ; la vie qui cherche à vivre et à vivre toujours, ne veut pas de formules. La seule qui soit la sienne est : tout ou rien. Le sentiment ne s'accommode pas de moyens termes.

VI §4 « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse », dit-on. On veut sans doute dire par là « la crainte de la mort », ou peut-être « la crainte de la vie » - ce qui revient au même. Il ressort toujours que la crainte est au commencement de la sagesse.

VI §5 Mais ce scepticisme salvateur dont je vais à présent vous parler : est-il possible de parler de doute, à son sujet ? C'est certes du doute, évidemment, mais c'est aussi beaucoup plus que cela. Le doute est volontiers une chose frigide, pour le moins peu vivifiante, et il a surtout bien souvent un côté artificiel, particulièrement depuis que Descartes l'a ravalé à une fonction de méthode. Le conflit entre la raison et la vie est plus qu'un simple doute. En effet, il est facile de faire du doute un ingrédient de comédie.

VI §6 Le doute méthodique de Descartes est un doute comique, un doute purement théorique, provisoire – autrement dit : c'est le doute de quelqu'un qui fait comme s'il doutait sans douter véritablement. Et comme c'est un

doute conçu dans l'isolement d'un poêle, l'homme qui tira du fait qu'il pensait la conclusion qu'il existait n'approuvait guère « ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours, en idée, quelque nouvelle réformation[152] », et se plaignait que l'on pût trouver quelque chose de semblable dans ce qu'il écrivait. Pourtant, il n'y avait rien de tel à trouver chez lui : le seul but qu'il s'était fixé était de réformer ses propres pensées, et de bâtir sur un fonds qui fût le sien. Et il se proposait de ne jamais recevoir pour vrai que ce qu'il connût évidemment être tel, et de détruire tous les préjugés et toutes les idées reçues afin de rebâtir à nouveaux frais l'édifice intellectuel qui abritait sa pensée. Cependant, « comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture... mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera[153] », il s'est fabriqué une morale provisoire – une *morale par provision*[154], dont la première règle consistait à obéir aux coutumes de son pays, et à retenir constamment la religion en laquelle Dieu lui avait fait la grâce d'être instruit dès son enfance, en se gouvernant en toutes choses suivant les opinions les plus modérées[155]. Il s'agit bien d'une religion par provision, et même d'un Dieu par provision. Et s'il choisissait les opinions les plus modérées, c'était au motif qu'elles étaient « les plus commodes pour la pratique[156] ». Mais restons-en là, cela vaut mieux.

VI §7 Ce doute cartésien, méthodique ou théorique, ce doute philosophique issu d'un poêle, n'a rien à voir avec le doute véritable, avec le

152 NDT : Descartes, *Discours de la méthode*, II, § 3
153 NDT : Descartes, *Discours de la méthode*, III, § 1
154 NDT : Unamuno écrit « une morale de provision », en italique. Nous rétablissons la version originale en usage. Sur la morale par provision de Descartes, cf. *Discours de la méthode*, III.
155 NDT : Descartes, *Discours de la méthode*, III, § 2
156 NDT : *Ibid*.

scepticisme ; il n'a rien à voir avec le doute dont je vous parle ici, non ! Ce doute-là tient de la passion. Il est le conflit éternel entre la raison et le sentiment, entre la science et la vie, entre la logique et le biotique. En effet, la science détruit le concept de personnalité, le réduisant instantanément à un complexe perpétuellement en mouvement – autrement dit, elle détruit ce qui forme le fondement sentimental de la vie de l'esprit ; et ce dernier, bien loin de céder, se rebelle contre la raison.

VI §8 De plus, ce doute ne peut en aucun cas servir de morale par provision ; comme nous le verrons, il faut que sa morale soit fondée sur le conflit, que ce soit une morale de combat, et il faut que la religion soit fondée sur elle. Il détruit continuellement sa demeure, et continuellement, il doit la rebâtir. Constamment, la volonté – autrement dit : la volonté de ne jamais mourir, le fait de ne pas se résigner à la mort, forge la demeure de la vie, et continuellement la raison déchaîne averses et ouragans pour la raser.

VI §9 Mais ce n'est pas tout : la raison, par ailleurs, ne prend pas partie sur la question du problème vital concret qui nous intéresse. En fait, ce n'est pas qu'elle nie l'immortalité de l'âme – ce qui serait au moins une solution – ; non, pis encore : elle méconnaît complètement le problème tel que le désir vital nous le présente. Au sens logique et rationnel du terme « problème », il n'y a pas ici de problème pour elle. Tout ce qui a trait à l'immortalité de l'âme, à la subsistance de la conscience individuelle, n'est pas rationnel, tombe hors du champ de la raison. En tant que problème, c'est une chose irrationnelle – et ce, indépendamment de la solution qu'on y apporte. Tant qu'on ne l'a pas posé, ce problème n'a pas de sens, rationnellement parlant. L'immortalité de l'âme est aussi inconcevable, en vérité, qu'est inconcevable sa mortalité absolue. Supposer que notre âme est mortelle ou immortelle n'est en rien nécessaire à l'explication du monde et de l'existence, qui est l'affaire de la

raison. Le simple fait de poser le problème dont nous parlons est donc un acte irrationnel.

VI §10 Écoutons l'ami Kierkegaard, lorsqu'il nous dit que « le risque inhérent à l'abstraction n'est nulle part plus évident que dans ce qui touche au problème de l'existence, dont elle vainc la difficulté en la contournant, pour se vanter ensuite d'avoir tout expliqué. L'abstraction donne généralement l'explication de l'immortalité en l'identifiant à l'éternité – ce qui forme une explication parfaite de la chose. Elle l'identifie à l'éternité, éternité où la pensée se trouve, par essence, dans son élément. Cependant, l'immortalité de chaque être humain dans son existence singulière, bref : ce qui précisément fait problème, c'est ce dont l'abstraction n'a cure. Cela ne l'intéresse pas. Néanmoins, ce qui fait difficulté dans l'existence intéresse celui qui existe ; exister l'intéresse infiniment. La pensée abstraite ne sert à me rendre immortel qu'en ce qu'elle tue en moi l'individu à l'existence singulière : c'est en ce sens qu'elle me rend immortel. Sa méthode est à peu de choses près celle du médecin de Holberg[157], dont le médicament venait à bout tant du patient que de la fièvre. Lorsque l'on considère un penseur abstrait qui refuse de tirer au clair et d'avouer la relation qu'il y a entre sa pensée abstraite et le fait qu'il existe, il nous fait un effet comique, quelque excellent et distingué qu'il puisse être, car il encourt le risque de cesser d'être homme. Tandis que l'homme effectif, au contraire, l'homme composé d'infinité et de finitude, tient précisément son effectivité de la conjonction constante de ces deux éléments, et exister l'intéresse infiniment. Un tel penseur abstrait est un être double : un être fabuleux qui vit dans l'élément pur de l'abstraction, en même temps que la triste figure du professeur qui laisse de côté cette essence abstraite comme on laisse sa canne. Quand on lit la vie d'un tel penseur – dont les écrits peuvent être excellents – l'on

157 NDT : Holberg, *La Chambre de l'accouchée*, 1723

tremble à l'idée de ce que peut signifier « être un homme ». Et lorsqu'on lit dans ses écrits que l'être et la pensée sont une même chose, l'on se dit, en pensant à sa vie, que cet être identique à la pensée, est quelque chose d'autre que l'être de l'homme[158]. »

VI §11 Que de passion – autrement dit : que de vérité – dans cette charge acrimonieuse contre Hegel, Hegel le modèle même du rationaliste, qui vient à bout de la fièvre en tuant le patient, et qui nous promet – en lieu et place de l'immortalité concrète – une immortalité abstraite, et non pas concrète : la soif d'immortalité, qui nous consume du dedans !

VI §12 Il serait certes possible de se dire qu'à la mort du chien, la rage disparaît, et qu'une fois mort, cette soif d'immortalité ne me tourmentera plus, et que la peur de la mort, qui est plus exactement la peur du néant, est une crainte irrationnelle, mais... Cependant, oui, cependant... *E pur si muove*[159] *!* Et elle continuera de tourner. En effet, il s'agit de la source de tout mouvement !

VI §13 Pourtant, je ne suis pas du tout convaincu que l'ami Kierkegaard soit dans le vrai, car le penseur abstrait lui-même, ou le penseur d'abstractions, pense *en vue d*'exister, afin de ne pas cesser d'exister, ou peut-être pense-t-il afin d'oublier qu'il devra un jour cesser d'exister. C'est là au fond la passion qui anime la pensée abstraite. Aussi est-il possible que Hegel se soit intéressé aussi infiniment que Kierkegaard à son existence propre, concrète et singulière, tout en le cachant afin de sauver les apparences du *decorum* professionnel de philosophe d'État. Les exigences du métier, que voulez-vous ?

158 NDT : Double traduction – Kierkegaard, *Post-scriptum non-scientifique et définitif aux miettes philosophiques*, III
159 NDT : « Et pourtant elle tourne ! » : phrase fameuse de Galilée.

VI §14 La foi en l'immortalité est irrationnelle. Et pourtant, foi, vie et raison ont besoin les unes des autres. Cette aspiration vitale n'est pas un problème à proprement parler, elle ne saurait prendre une forme logique, elle ne peut se formuler en une suite de propositions rationnellement discutables ; elle s'impose à nous, comme la soif s'impose à nous. Le loup se jetant sur sa proie pour la dévorer, ou sur sa louve pour la féconder, ne peut pas lui non plus se représenter la pulsion qui l'anime de manière rationnelle, sous la forme d'un problème logique. La Raison et la Foi sont deux ennemies qui ne peuvent subsister l'une sans l'autre. L'irrationnel cherche à être rationalisé, et seule la raison peut agir sur l'irrationnel. Elles doivent s'appuyer l'une sur l'autre, et s'associer l'une à l'autre. Mais elles doivent s'associer en luttant, car la lutte est une manière de s'associer.

VI §15 Dans le monde animal, la lutte pour la vie – *the struggle for life* – établit une association, et une association très étroite, non pas tant entre ceux qui s'unissent afin de combattre un tiers, qu'entre ceux qui se combattent entre eux. Car y aurait-il association plus intime que celle qui se noue entre l'animal qui en mange un autre et celui qui est mangé, entre celui qui dévore et celui qui est dévoré ? Or, si cela apparaît nettement dans la lutte des individus entre eux, c'est encore plus net dans la lutte des peuples entre eux. La guerre a toujours été le plus grand facteur de progrès, plus encore que le commerce. En effet, c'est par la guerre que les gens apprennent à se connaître, et par suite, à vouloir vaincre ou être vaincus.

VI §16 La culture rationaliste hellénique a sauvegardé le christianisme, et avec lui la folie de la croix, et la foi irrationnelle en la résurrection du Christ pour nous ressusciter ; et le christianisme, de son côté, a sauvegardé le rationalisme hellénique. Sans lui – je veux dire : sans le christianisme – la Renaissance aurait été impossible ; sans l'Évangile, sans Saint Paul, les

peuples qui ont traversé le Moyen-âge n'auraient compris ni Platon, ni Aristote. Une tradition purement rationaliste est aussi impossible qu'une tradition purement religieuse. L'on débat souvent de la question de savoir si la Réforme est née de la Renaissance – comme j'ai dit – ou si elle est apparue en protestation contre celle-ci. En fait, il faut soutenir l'une et l'autre partie, car le fils naît toujours dans sa rébellion contre le père. L'on dit aussi que ce fut grâce à la résurrection des classiques grecs que des hommes comme Érasme se tournèrent vers Saint Paul et le christianisme primitif, autrement dit, le plus irrationnel qui soit[160]. Cependant, il faut rétorquer à cela que ce fut Saint Paul, que ce fut l'irrationalité chrétienne qui fait le fonds de sa théologie catholique, qui les fit se tourner vers les classiques. « L'on dit du christianisme qu'il n'est devenu lui-même qu'en se mariant avec l'Antiquité, tandis que l'alliance des Coptes et des Éthiopiens ne serait qu'une plaisanterie. L'Islam s'est développé sous l'influence conjuguée de la culture persane et de la culture grecque, et quand il se trouva sous celle des Turcs, il se changea en inculture destructrice[161]. »

VI §17 Voici que nous sortons du Moyen-âge, en quittant sa foi aussi ardente qu'elle est – au fond – désespérée, et pénétrée de profondes incertitudes. Et nous entrons dans l'âge du rationalisme, qui n'est pas lui non plus exempt d'incertitudes. La foi en la raison est exposée au même reproche que n'importe quelle autre foi : celui de ne pas pouvoir être fondé en raison. C'est pourquoi il faut tomber d'accord avec Roberto Browning, lorsqu'il dit que « tout ce que nous avons gagné par notre incrédulité est une vie de doute à laquelle la foi vient changer quelque chose, au lieu d'une vie de foi à laquelle le doute apporte du changement. »

160 NDT : Cf. Erasme, *Eloge de la folie*, §§ 63 - 67
161 NDT : Double traduction. Troeltsch, *Systematiche christliche Religion [*La Religion chrétienne comme système*]*, col. *Die Kultur der Gegenwart [*La Culture du présent*]*

All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith
For once of faith diversified by doubt[162].

VI §18 Or, comme je le dis, la cause en est que si la foi, la vie, ne peut subsister qu'en se fondant sur une raison qui la rende communicable – et communicable avant tout de moi-même à moi-même, autrement dit : réflexive et consciente – la raison à son tour ne peut subsister qu'en se fondant sur la foi, sur la vie, ne serait-ce que la foi en la raison, la foi qui lui prête une utilité plus grande que celle de la connaissance : une utilité pour la vie. Et cependant, la foi n'est pas plus communicable ou rationnelle que la raison n'est vitale.

VI §19 La volonté et l'intelligence ont besoin l'une de l'autre, et le vieil aphorisme : *nihil volitum quin praecognitum* – l'on ne veut jamais que ce que l'on connaît d'ores et déjà – n'est pas si paradoxal, même s'il peut sembler à première vue qu'on puisse lui rétorquer : *nihil cognitum quin praevolitum* – l'on ne connaît jamais que ce qu'on a voulu. Vinet, dans son étude du livre de Victor Cousin sur les *Pensées* de Blaise Pascal, écrit : « Il est besoin du cœur pour connaître l'esprit comme tel. Sans le désir de voir, l'on ne voit jamais rien. En matérialisant fortement la vie et la pensée, l'on en vient à ne plus croire aux choses de l'esprit.[163] » Or, nous verrons que croire, c'est toujours d'abord vouloir croire.

VI §20 La volonté et l'intelligence recherchent des choses opposées : la première veut nous voir absorber le monde en nous, nous l'approprier ; tandis que la seconde veut que nous soyons absorbés dans le monde. Mais sont-ce vraiment là des choses opposées ? Ne s'agirait-il pas d'une seule et même

162 NDA : *Apologie de l'évêque Blougram*
163 NDT : Double traduction.

chose ? Non, tel n'est pas le cas, malgré les apparences. L'intelligence est moniste ou panthéiste, la volonté est monothéiste ou égotiste. L'intelligence n'a besoin d'elle en rien pour s'exercer ; elle se fonde sur les idées elles-mêmes, tandis que la volonté a besoin de matière. Connaître quelque chose, c'est devenir ce que je connais ; mais pour que je puisse m'en servir, et le dominer, il faut néanmoins qu'il demeure différent de moi.

VI §21 Philosophie et religion sont ennemies, et c'est précisément en tant qu'elles sont ennemies qu'elles ont besoin l'une de l'autre. Il n'y a pas plus de religion sans fondement philosophique, qu'il n'y a de philosophie sans racines religieuses ; chacune d'elles vit de son contraire. En fait, l'histoire de la philosophie est une histoire de la religion. Et pour ce qui est des attaques que la religion subit de la part de points de vue prétendus scientifiques ou philosophiques, elles ne sont jamais que des attaques provenant d'un point de vue religieux différent ou contraire. « Le choc où se rencontrent la science naturelle et la religion chrétienne n'est en réalité qu'un choc entre l'instinct de la religion naturelle, fondée sur l'observation scientifique de la nature, et la valeur de la conception chrétienne de l'univers, qui donne à l'esprit la prééminence sur la totalité du monde naturel » - dit Ritchl[164]. Cela dit, cet instinct-là n'est autre que l'instinct même de rationalité. Aussi l'idéalisme critique de Kant est-il d'origine religieuse, et c'est pour sauver la religion que Kant franchit les limites de la raison, après l'avoir en quelque sorte dissoute dans le scepticisme. Le système d'antithèses, de contradictions, et d'antinomies sur lequel Hegel a construit son idéalisme absolu a sa racine chez Kant – se trouve déjà en germe chez lui – et cette racine est une racine irrationnelle.

VI §22 Mais nous verrons plus loin, en parlant de la foi, qu'en son essence,

164 NDT : Double traduction de *Rechtfertigung und Versoehnung (*Doctrine chrétienne de la justification et du pardon*)*, III, ch. 4, § 28

elle n'est pas affaire de raison, mais de volonté, que croire signifie « vouloir croire », et que croire en Dieu, c'est d'abord et surtout vouloir qu'il existe. En sorte que croire à l'immortalité de l'âme, c'est vouloir que l'âme soit immortelle, mais le vouloir si fort que cette nostalgie spirituelle en vient à piétiner la raison, en lui passant dessus. Cependant, cela ne va pas sans représailles de sa part.

VI §23 L'instinct qui pousse à connaître et celui qui pousse à vivre – ou plutôt à survivre – entrent en conflit. Le docteur E. Mach, dans son ouvrage sur *L'Analyse des sensations et la relation entre le domaine physique et le domaine psychique* (*Die Analyse der Empfindungen und das Verhätriss des Physischen zum Psychischen*), nous dit dans une note (I, 1, §12) que le chercheur lui aussi, le savant, *der Forscher*, lutte dans la bataille pour l'existence, que les chemins de la science eux aussi nourrissent leur homme, et que le pur désir de connaître – *der reine Erkenntnisstrieb* – n'est encore qu'un idéal au sein de nos conditions sociales actuelles. C'est pourquoi l'adage *primum vivere, deinde philosophari*[165], sera toujours vrai, ou plutôt peut-être : *primum supervivereo superesse*[166].

VI §24 Toute position d'accord et d'harmonie durable entre la raison et la vie, entre la philosophie et la religion, devient impossible. Aussi l'histoire tragique de la pensée humaine n'est-elle que l'histoire de la lutte entre la raison et la vie ; la première étant bien résolue à rationaliser la seconde en faisant en sorte qu'elle se résigne à l'inévitable, à la condition mortelle, et la seconde – la vie – étant bien résolue à vivifier la raison en l'obligeant à servir d'appui à ses aspirations vitales. Telle est l'histoire de la philosophie, inséparable de l'histoire de la religion.

165 NDT : D'abord vivre, ensuite philosopher.
166 NDT : Je survivrai avant d'être au-delà.

VI §25 Le sentiment que l'on a du monde, de la réalité objective, est nécessairement subjectif, humain, anthropomorphique. Toujours le vitalisme se lèvera pour faire face au rationalisme, toujours la volonté se dressera devant la raison. D'où le rythme de l'histoire de la philosophie, et ces périodes où la vie s'impose en produisant des formes spirituelles, qui succèdent à d'autres où c'est la raison qui s'impose au travers de formes matérielles, quoique ces deux formes de croyances soient dissimulées sous d'autres noms. La raison et la vie ne s'avouent jamais vaincues, ni l'une, ni l'autre. Mais nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre.

VI §26 La conséquence du rationalisme sur le plan vital serait le suicide. Kierkegaard le dit très clairement : « le suicide est la conséquence existentielle de la pensée pure. Nous ne faisons pas l'éloge du suicide, mais celui de la passion. Tout à l'inverse, le penseur est quant à lui une bête curieuse, très intelligente à certains moments de la journée ; mais qui n'a rien d'un homme aux yeux des autres.[167] »

VI §27 Comme le penseur ne laisse pas malgré tout d'être un homme, il met la raison au service de la vie, qu'il le sache ou non. La vie fait mentir la raison, et la raison ment à la vie. La philosophie scolastico-aristotélicienne, mise au service de la vie, forgea un système de métaphysique théologico-évolutionniste rationnel en apparence[168], susceptible de servir d'appui à notre aspiration vitale. Cette philosophie qui fonde le surnaturalisme chrétien orthodoxe – qu'il soit catholique ou protestant – n'était au fond qu'une ruse de la vie pour obliger la raison à lui servir d'appui. Malheureusement, la vie s'est tellement appuyée sur cette philosophie qu'elle a fini par voler en éclats.

VI §28 J'ai lu quelque part que Jacinto Loyson, ancien carmélite, prétendait

167 NDT : Double traduction de Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Ebterskrigt*, ch. 3, §1
168 NDT : Songeons par exemple au système de Teilhard de Chardin.

pouvoir se présenter devant Dieu le cœur tranquille, étant en paix avec sa conscience et avec sa raison. En paix avec quelle conscience ? Avec la conscience religieuse ? Si tel est le cas, je ne comprends pas ce qu'il veut dire. En effet, on ne peut servir deux maîtres[169], et c'est encore plus impossible lorsque ces deux maîtres, signant trêves, arrangements et armistices, sont néanmoins ennemis du fait des intérêts qui les opposent.

VI §29 Quelqu'un qui dirait que la vie doit se soumettre à la raison n'échapperait pas pour autant à cette règle ; nous lui répondrions qu'à l'impossible, nul n'est tenu, et que la vie ne peut se soumettre à la raison. « Tu dois, donc tu peux[170] » - rétorquerait un kantien. Et nous lui rétorquerions à notre tour : « tu ne peux pas, donc tu ne dois pas. » En effet, il ne le peut pas, attendu que le but de la vie est de vivre, non de comprendre.

VI §30 Celui qui aurait évoqué le devoir religieux de se résigner à la condition mortelle n'y échapperait pas davantage. C'est bien le comble du mensonge et de l'aberration. D'aucuns opposeront peut-être à notre sincérité l'exigence de vérité. Et pourtant, l'une et l'autre peuvent fort bien se concilier. La véracité, le respect pour ce que je tiens pour rationnel, pour ce que nous appelons – suivant la bonne logique – la vérité, me pousse alors à affirmer quelque chose, qui est que l'immortalité de l'âme individuelle est un contresens logique, qu'il s'agit là de quelque chose qui non seulement est irrationnel, mais qui est de plus antirationnel. Cependant, la sincérité me pousse à dire aussi que je ne me résigne pas à cette autre affirmation, et que je m'élève contre sa validité prétendue. Ce que je sens est une vérité, tout autant que ce que je vois, ce que je touche, ce que j'entends, et ce qu'on me

169 NDT : Evangile selon Saint Matthieu, 6 : 24
170 NDT : Formule par laquelle on résume classiquement le propos de Kant in *Critique de la raison pratique*, I, 1, 6 (scolie) – cf. dernière phrase du scolie.

démontre – et davantage encore, d'après moi. La sincérité m'oblige à ne pas cacher mes sentiments.

VI §31 La vie, en se défendant, cherche le point faible de la raison, le met à nu dans le scepticisme, en tire parti, et tente d'échapper elle-même à son emprise. Elle a besoin de la faiblesse de son adversaire.

VI §32 Il n'est rien d'assuré, tout est en suspens. C'est pourquoi Lamennais s'exclame, plein de passion, dans son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III, ch. 67 : « Mais quoi ! Perdant toute espérance, nous plongerons-nous, les yeux fermés, dans les muettes profondeurs d'un scepticisme universel ? Douterons-nous si nous pensons, si nous sentons, si nous sommes ? La nature ne le permet pas ; elle nous force de croire, lors même que notre raison n'est pas convaincue. La certitude absolue et le doute absolu nous sont également interdits. Nous flottons dans un milieu vague entre ces deux extrêmes, comme entre l'être et le néant ; car le scepticisme complet serait l'extinction de l'intelligence et la mort totale de l'homme. Or, il ne lui est pas donné de s'anéantir ; il y a en lui quelque chose qui résiste invinciblement à la destruction, je ne sais quelle foi vitale, insurmontable à sa volonté même. Qu'il le veuille ou non, il faut qu'il croie, parce qu'il faut qu'il agisse, parce qu'il faut qu'il se conserve. Sa raison, s'il n'écoutait qu'elle, ne lui apprenant qu'à douter de tout et d'elle-même, le réduirait à un état d'inaction absolue : il périrait avant même d'avoir pu seulement se prouver à lui-même qu'il existe. »

VI §33 A la vérité, la raison ne nous mène pas au scepticisme absolu, non ! La raison ne me porte pas à douter de ma propre existence, et ne le peut. Là où elle me mène, c'est au scepticisme vital ; mieux encore : à la négation de la vie. Elle ne porte pas à douter que ma conscience survive après ma mort,

mais à le nier. Le scepticisme vital provient de la collision entre la raison et le désir. Et c'est de cette rencontre, de cette étreinte entre le désespoir et le scepticisme, que naît l'incertitude, la sainte incertitude, douce et salvatrice – l'incertitude qui est notre seule et unique consolation, notre suprême consolation.

VI §34 Qu'il s'agisse de la certitude pleine et entière que la mort est l'anéantissement complet, définitif, et irrévocable de la conscience personnelle – dans le cas où nous en serions certains comme nous sommes certains que la somme des trois angles d'un triangle équivaut à deux angles droits – ou qu'il s'agisse de la certitude pleine, entière, que notre conscience personnelle perdure par-delà la mort sous telles ou telles conditions, parmi lesquelles, surtout, l'ajout étrange et adventice de la récompense ou du châtiment éternel – qu'il s'agisse de l'une ou l'autre de ces deux certitudes, l'une comme l'autre nous rendrait pareillement la vie impossible. Dans un recoin secret, caché au fin-fond de l'esprit, chez celui-là même qui se croit convaincu du fait qu'à sa mort, sa conscience personnelle, sa mémoire, disparaîtra à tout jamais – peut-être même en est-il convaincu sans le savoir vraiment – il demeure toujours, sans un recoin secret, une ombre, comme l'ombre d'une ombre d'incertitude ; et tandis qu'il se dit : « Allez ! Vivons au mieux cette vie passagère, la seule que nous aurons jamais ! », le silence de ce recoin secret lui répond : « qui sait ? » Peut-être croit-il ne pas l'entendre, mais il ne l'entend pas moins pour autant. Et il y a aussi, dans un recoin de l'âme qui a le plus la foi en la vie future, une voix feutrée, la voix de l'incertitude, qui chuchote à l'oreille de son esprit : « qui sait... ? » Peut-être pourrait-on comparer ces voix avec le vrombissement que fait le moustique lorsque l'ouragan mugit entre les arbres de la forêt – ce vrombissement nous est imperceptible et pourtant nous parvenons à le percevoir, dans le fracas de la tourmente. Comment pourrions-nous vivre sans elles ; comment

pourrions-nous vivre, sans incertitude ?

VI §35 « Y a-t-il quelque chose ? » - « N'y a-t-il rien ? » - voilà les deux questions qui forment la base de notre vie intime. Peut-être existe-t-il un rationaliste n'ayant jamais douté de la mortalité de l'âme, et un vitaliste n'ayant jamais douté de son immortalité. Mais au mieux, cela ne pourra jamais vouloir dire qu'une seule chose, qui est que, de même qu'il y a des monstres, il y a des idiots affectifs, des idiots du sentiment – quelque intelligence qu'ils aient par ailleurs – , et des gens intellectuellement idiots, quelque vertu qu'ils puissent posséder par ailleurs. Cependant, pour ce qui concerne la majorité des gens, je n'arrive pas à croire ceux qui m'assurent que jamais ce murmure d'incertitude n'a effleuré leur conscience, ni dans les moments de grande solitude, ou d'agitation, pas même le temps d'un battement de cils des plus fugaces. Je ne comprends pas les hommes qui me disent n'avoir jamais été tourmentés par la perspective de l'au-delà, et n'avoir jamais été inquiets au sujet de leur anéantissement personnel ; en ce qui me concerne, je ne souhaite pas la paix entre mon cœur et ma tête, entre ma foi et ma raison ; ce que je veux, c'est bien plutôt qu'elles se battent l'une contre l'autre.

VI §36 Au chapitre IX de *l'Évangile* selon Marc, l'on nous raconte comment quelqu'un amena voir Jésus son fils en proie à un esprit malin, qui le tourmentait où qu'il se trouve, lui mettant l'écume aux lèvres, le faisant grincer des dents, et maigrir à vue d'œil ; toutes choses qui le déterminaient à le lui présenter afin qu'il le guérisse. Alors, le Seigneur, s'impatientant de tous ces hommes qui ne jurent que par les signes et les miracles, s'écria : « Oh ! Génération infidèle ! Combien de temps demeurerai-je parmi vous ? Combien de temps devrais-je vous supporter ? Allons, qu'on me l'apporte ! » (v. 19). Et ils le lui portèrent. Le Seigneur le vit ramper sur le sol, pris de convulsions, et

demanda à son père depuis combien de temps il se trouvait dans cet état ; le père lui répondit qu'il avait toujours été ainsi, depuis tout petit. Alors Jésus lui dit : « si tu peux avoir la foi, sache qu'il n'est rien d'impossible pour qui a la foi. » (v.23). Alors, le père de l'enfant épileptique ou possédé répondit en ces termes éternels, et emprunts de sincérité : « Je crois, Seigneur, viens au secours de mon incrédulité ! » - *Πιστεύω κύριε, σοήδει τή άπιστία μον* (v. 23)

VI §37 « Je crois, Seigneur, vole au secours de mon incrédulité ». Il serait possible d'y voir une contradiction, car, en effet, s'il croit, s'il a la foi, comment se fait-il qu'il réclame que le Seigneur l'aide à retrouver confiance ? Nonobstant, c'est bien cette contradiction qui confère au cri du cœur que nous livre le père de l'enfant possédé ce qu'il a de plus profondément humain. La foi qui est la sienne se fonde sur l'incertitude. C'est parce qu'il croit, autrement dit : parce qu'il veut croire, parce qu'il a besoin de voir guérir son fils, qu'il demande au Seigneur la grâce de pouvoir vaincre sa propre incrédulité, son scepticisme face à tous les remèdes qu'on pourrait lui proposer. Ainsi en va-t-il de la foi humaine, et ainsi en allait-il de la foi héroïque que Sancho Panza avait en son maître, le chevalier Don Quichotte de la Mancha, comme je crois avoir pu l'établir dans ma *Vie de Don Quichotte et Sancho* : une foi basée sur l'incertitude, une foi née du doute. Or, il se trouve que Sancho Panza était un homme, un homme sincère et entier. Au demeurant, il n'était point sot ; c'est là l'évidence, puisque dans le cas contraire, on l'aurait vu croire – sans l'ombre d'un doute – aux extravagances de son maître. Par ailleurs, lui non plus n'y croyait pas aveuglément : pour fou qu'il était, cela ne le rendait pas stupide pour autant. Au fond, c'était un désespéré, comme je pense l'avoir montré dans l'œuvre susmentionnée. Et c'est précisément parce qu'il était un héros désespéré, le héros du désespoir intime et résigné, qu'il est l'éternel exemple que se donne tout homme dont l'âme est un champ de bataille entre la raison et l'immortel

désir. Sire Don Quichotte est l'exemple même du vitalisme dont la foi se fonde sur l'incertitude, tandis que Sancho est quant à lui l'exemple même du rationaliste qui doute de sa raison.

VI §38 Augusto Hermann Francke, torturé par les doutes qui le tourmentaient, décida d'invoquer Dieu – ce même Dieu auquel il ne croyait pas, ou plutôt : ce même Dieu auquel il ne croyait pas croire – afin qu'il ait pitié de lui, lui, le misérable piétiste Francke – du moins si d'aventure il avait d'exister[171]. Or, il se trouve que c'est un état d'esprit analogue qui me poussa à écrire le sonnet intitulé « L'Oraison de l'athée », qui figure dans mon recueil « Chapelet de sonnets lyriques », et qui s'achève ainsi :

... Moi, je souffre à ta droite,
Ô Dieu inexistant ; car si tu existais,
J'existerais aussi, moi-même, pour de vrai[172]*.*

VI §39 Oui, s'il existait un Dieu tel qu'il serait la garantie de notre immortalité personnelle, alors nous existerions nous-mêmes pour de vrai. Dans l'autre éventualité, tel n'est pas le cas.

VI §40 Ce terrible secret dont on parle tant, la volonté de Dieu dont la traduction est la prédestination, l'idée qui dicta à Luther son traité *Du serf arbitre*, et qui donne au calvinisme toute sa portée tragique, le doute quant au salut personnel, n'est au fond rien d'autre que l'incertitude, laquelle, épaulée par le désespoir, forme le socle paradoxal sur lequel la foi se trouve assise. La foi, à en croire certains, consiste à n'y pas penser. Elle consisterait à s'en remettre aveuglément à Dieu, dont la secrète Providence se déroberait toujours à notre vue. Certes, seulement n'y pas penser est également le fait

171 NDA : A. Albrecht Ritschl, *Histoire du piétisme*, II, 1 Abt Bonn, 1884, p. 251
172 NDT : Le poème figure, traduit en intégralité, à la fin de ce volume.

des incroyants. Cette foi absurde, cette foi que pas l'ombre d'une incertitude ne vient faire vaciller, cette stupide foi du charbonnier, rencontre la position également absurde de l'incroyant, de l'incroyance qui ne doute pas d'elle-même, celle des intellectuels que l'on taxe d'idiotie affective, pour ne pas y penser.

VI §41 De plus, cet abîme, ce *gouffre*[173] terrible devant lequel Pascal tremblait, qu'était-il, sinon l'incertitude, le doute, et la voix même de la raison. Par ailleurs, ce fut ce qui le porta à formuler cette phrase terrible, que l'on cite souvent : « Il faut s'abêtir. » Il y a lieu de s'étonner !

VI §42 Le jansénisme tout entier, qui n'est que l'adaptation du calvinisme au catholicisme, est fait du même tonneau. Nous devons Port-Royal (rien de moins !) à un basque, l'abbé de Saint-Cyram, un basque aussi basque que l'était Ignacio de Loyola, et de même que celui qui écrit ces lignes, il porte toujours dans son cœur comme un fond de désespoir religieux, comme un fond de raison suicidaire. Ignacio, comme moi, la vainquit par l'obéissance.

VI §43 C'est par désespoir que l'on s'affirme, de même que c'est par désespoir que l'on se nie ; et c'est encore par désespoir que l'on s'abstient d'affirmer et de nier. Il n'est que d'observer nos athées les plus radicaux : vous verrez combien ils sont enragés, combien ils enragent de ne pas pouvoir croire en l'existence de Dieu. Ils en ont personnellement après Dieu. Ils ont substantivé le Néant, ils l'ont personnalisé, et il en résulte un Antidieu à la place de Dieu[174].

VI §44 La phrase abjecte et ignoble d'après laquelle « Si Dieu n'existait

173 NDT : En français dans le texte. Baudelaire a écrit un poème sur Pascal, poème intitulé « Le Gouffre », qui commence ainsi : « Pascal avait son gouffre, avec lui se mouvant. / - Hélas ! Tout est abîme, - action désir, rêve, / Parole ! ... »

174 NDT : Le poème « L'Oraison de l'athée » met précisément en scène ce paradoxe. Cf. poème en fin de volume.

pas, il faudrait l'inventer » n'appelle aucun commentaire. Elle est l'expression du scepticisme immonde des conservateurs, de ceux qui jugent que la religion est un levier de pouvoir, et qui ont intérêt à ce qu'au-delà existe un enfer pour y loger ceux qui, ici-bas, s'opposent à leurs volontés terrestres. Cette phrase répugnante du saducéen n'est digne que de l'incroyant flagorneur des puissants à qui on la rapporte[175].

VI §45 Non. Tel n'est pas le sens profond de la vie. Il ne s'agit pas d'établir une police transcendante, ni de maintenir l'ordre sur la Terre – un ordre, allons bon ! - par la menace ou la promesse de châtiments et de récompenses éternels par-delà la mort. Tout cela est bien bas, autrement dit : il s'agit de politique, tout au plus, ou bien d'éthique, si l'on veut. C'est de vivre, dont il s'agit !

VI §46 Or, la meilleure base que l'on puisse donner à l'incertitude, ce qui est le plus susceptible de faire chanceler notre désir vital, ce qui donne le plus d'efficacité au travail dissolvant de la raison, c'est de nous mettre à former par l'imagination l'hypothèse d'une survie de l'âme après la mort. En effet, même en venant à bout de la raison qui nous dicte que l'âme n'est qu'une fonction de l'organisme corporel, grâce à un prodigieux effort de la foi, il demeure toujours par après le souvenir de ce qu'il nous est arrivé d'imaginer la possibilité d'une vie de l'âme après la mort. Dans le cadre de cette hypothèse tirée de l'imagination, contradictions et absurdités s'accumulent, et il devient possible d'aboutir à la conclusion qui est celle de Kierkegaard, et qui consiste à penser que si la mortalité de l'âme est une chose terrifiante, son immortalité ne le serait pas moins.

VI §47 Cependant, une fois qu'on est venu à bout de la première difficulté,

175 NDT : Il s'agit de Voltaire.

qui est – à la vérité – la seule véritable, je veux dire une fois qu'on a vaincu l'obstacle de la raison, et gagné la foi, quelque douloureuse que cette dernière puisse être, en la persistance de notre conscience personnelle par-delà la mort, je ne vois aucune difficulté, aucun obstacle en ce que nous imaginions cette persistance en fonction de nos désirs. Eh oui, en effet, il nous est parfaitement possible de nous l'imaginer comme un perpétuel rajeunissement, comme une croissance éternelle menant à Dieu, à la Conscience Universelle, sans qu'on soit jamais susceptible de l'atteindre – bien sûr – mais nous pouvons l'imaginer... Qui pourrait bien entraver l'imagination, une fois qu'on a rompu les chaînes de la raison ?

VI §48 J'ai bien conscience de devenir lourdaud, embarrassant, et peut-être ennuyeux, mais tout cela est nécessaire. Et je dois répéter une fois de plus qu'il ne s'agit pas d'instaurer une police transcendante, ni de faire de Dieu un grand juge, ou un grand gendarme ; autrement dit, il n'est question ni de paradis, ni d'enfer, afin d'étayer la morale misérable qui est la nôtre en ce bas-monde, pas plus qu'il n'est question d'enjeux égoïstes et personnels. Ce n'est pas moi seul qui suis en jeu, mais l'espèce humaine dans son intégralité depuis son commencement ; ce qui est en jeu, c'est la fin ultime de notre culture tout entière. Je suis unique, et toutefois il n'est personne qui ne soit moi.

VI §49 Vous souvenez-vous de la fin du *Cantique du coq sauvage*, poème en prose de Léopardi, de Léopardi le désespéré, de Léopardi qui fut victime de la raison, qui jamais ne parvint à croire ? « Le temps viendra – dit-il – où cet Univers et la Nature elle-même auront disparu. Et de la même manière que des règnes les plus éclatants, des empires que l'homme a pu bâtir, et des actions grandioses qui furent célèbres en d'autres temps, il ne reste plus aujourd'hui ni trace ni mémoire, des vicissitudes sans nombre et des

calamités sévissant dans les choses créées, il ne demeurera pas un vestige, ou à peine la nudité d'un silence et la profondeur d'une quiétude qui rempliront tout entière l'immensité de l'espace. *Ainsi, l'admirable mystère, l'étonnant mystère de l'existence universelle, s'éteindra et ira se perdre, avant de s'être dévoilé et de s'être donné à comprendre*[176] *»* . C'est ce qu'on appelle de nos jours, d'un terme scientifique et rationaliste à souhait, *l'entropie*. N'est-ce pas un bon mot ? Spencer avait trouvé celui d'*homogénéité primitive*, homogénéité dont on voit mal comment une quelconque hétérogénéité aurait pu être tirée. Mais passons : cette fameuse entropie est une sorte d'homogénéité ultime, une sorte d'état d'équilibre optimal. Pour l'âme ayant soif de vie, elle est, dans tout ce qui peut lui être donné, ce qui se rapporte le plus au néant.

*

VI §50 J'ai mené jusqu'ici le lecteur qui a eu la patience de me lire en dépit d'une série de réflexions douloureuses, en m'efforçant toujours de respecter tant les droits de la raison que ceux du sentiment. Je n'ai nullement cherché à clore le bec à ceux qui clouent le bec aux autres. Ce que j'ai cherché à faire c'est mettre à nu, non pas mon âme propre et particulière, tant s'en faut, mais l'âme de l'humanité dans son ensemble, sans préjuger de ce qu'elle pourrait être, et qu'elle fût ou non destinée à disparaître. Et par là, nous avons touché le fond de l'abîme, autrement dit : le conflit insoluble que la raison, d'un côté, et le sentiment vital de l'autre, entretiennent l'un avec l'autre. Or, parvenu à ce point, je vous ai dit qu'il fallait accepter ce conflit tel qu'il est, et le prendre pour principe vital. A présent, il me reste à vous exposer comment, d'après ce que je puis ressentir, et même penser, ce désespoir peut servir de base à une vie vigoureuse, à l'efficacité dans l'action, à une éthique, à une esthétique, à une religion, et même à une logique. Toutefois, je dois vous

176 NDT : Léopardi

avertir que dans ce qui va suivre, il y aura autant de fantaisie que de raisonnement ; autrement dit : il y aura bien plus de fantaisie que de raisonnement.

VI §51 Je ne désire tromper personne, pas plus que je ne désire faire passer pour de la philosophie ce qui relève de la poésie ou de la fantasmagorie – ou en tous cas, de la mythologie. Le divin Platon, après avoir disputé de l'immortalité de l'âme dans son dialogue intitulé *Le Phédon* – immortalité pour lui idéale, autrement dit : mensongère – s'aventura à exposer les mythes relatifs à la vie future, en se faisant par ailleurs un devoir de raconter des histoires[177]. Aussi, mettons-nous également à raconter des histoires.

VI §52 Celui qui cherche partout des *raisons* – ce que nous appelons « raisons » au sens strict, autrement dit : des arguments scientifiques, des considérations relevant techniquement de la logique, peut renoncer ici à poursuivre sa lecture. J'aimerais que ce que ces réflexions sur le sentiment tragique de la vie nous ont acquis de vrai soit un hameçon auquel se prenne l'attention du lecteur, et non un appât. Qui veut s'y prendre s'y prend : pour ma part, je ne leurre personne. Ce n'est qu'au terme du parcours que je songerai à tout reprendre, afin de soutenir la thèse d'après laquelle ce désespoir religieux dont je vous parlais tout à l'heure, et qui n'est autre que le sentiment tragique de la vie lui-même, représente, de manière plus ou moins voilée, ce qui gît au plus profond de la conscience des individus et de ces peuples qui ne sont en proie ni à la stupidité intellectuelle, ni à la stupidité affective.

VI §53 Or, c'est ce sentiment-là qui est la source des prouesses héroïques.

177 NDT : Nous traduisons ici « *mitologizar* », qui traduit lui-même le « *mythologein* » de Platon.

VI §54 Si dans les pages qui vont suivre, vous vous trouvez nez-à-nez avec des apophtegmes arbitraires, des transitions brutales, des solutions de continuité, avec d'authentiques sauts périlleux de la pensée, ne venez pas vous plaindre d'être menés par le bout du nez. A supposer que vous soyez disposés à me suivre, préparez-vous à pénétrer dans un champ de contradictions entre sentiments et raisonnements. Nous nous servirons alternativement des uns et des autres.

VI §55 Le propos qui va suivre ne sera pas issu de ma raison, mais de ma vie, quoique afin de vous le transmettre, il sera besoin de le rationaliser en quelque manière. Pour l'essentiel, il ne sera pas réductible à une théorie, ou à un système logique ; cependant, à l'instar de Walt Whitman – le grand poète américain – je vous fais confiance pour ne fonder sur moi ni école, ni théorie.

I Charge that there be no theory or school founded out of me.
(Myslef and mine)

VI §56 Les chimères qui vont suivre ne me seront pas propres non plus ; non ! Elles sont aussi celles des autres hommes – non pas spécialement celles des autres penseurs, qui m'ont précédé dans cette vallée de larmes, et qui ont tiré de leur vie quelque chose à extérioriser et à exprimer. Je dis bien de leur *vie*, et non de leur *pensée*, à moins que cette dernière ne procède de la première ; autrement dit : à moins que leur pensée ait un fondement irrationnel.

VI §57 Cela signifie-t-il que ce que nous allons voir, les efforts de l'irrationalité pour s'exprimer, manqueraient absolument de toute rationalité,

de toute valeur objective ? Non. L'absolu, ce qui est irrémédiablement irrationnel et inexprimable, n'est pas susceptible d'être communiqué. Pas ce qui est antirationnel, en revanche. Peut-être n'y a-t-il aucun moyen de rationaliser l'irrationnel ; en revanche, il en est un de rationaliser l'antirationnel, et c'est précisément ce qu'il s'agit d'exposer. Comme n'est intelligible – je veux dire : vraiment intelligible – que ce qui est rationnel ; comme l'absurde est condamné – en tant qu'absence de sens – à ne pas pouvoir être communiqué, vous vous rendrez bien compte que lorsqu'une chose semblant absurde ou irrationnelle parvient à l'expression, et par là, à se faire comprendre, elle se trouve toujours réduite à quelque chose de rationnel – ne serait-ce que sous la forme d'une contraposition.

VI §58 Les rêveurs les plus fous ont raison, quelque part. Qui sait si dans ce monde ou dans un autre, tout ce qui peut s'imaginer n'est pas du domaine du réel, qu'il soit passé, présent, ou avenir ? Peut-être les combinaisons possibles sont-elles en nombre infini. Ce qui reste à savoir, c'est si le domaine de l'imaginable est superposable à celui du possible.

VI §59 Peut-être dira-t-on également, de manière parfaitement justifiée, que la plupart des choses que je m'apprête à exposer n'est qu'une répétition d'idées, cent fois exposées, déjà, et cent fois réfutées ; cependant, lorsqu'une idée vient à se répéter, c'est qu'à proprement parler, elle n'a pas été véritablement réfutée. Par aucune de ces fantaisies je ne prétends à la nouveauté, pas plus que je ne prétends – évidemment – être la seule voix ayant jamais porté au vent les mêmes plaintes. Cependant, le fait que la même plainte puisse éternellement revenir, de bouche en bouche, ne signifie qu'une seule chose : que la douleur persiste.

VI §60 Aussi convient-il de répéter une fois de plus les mêmes

sempiternelles lamentations, de celles qui étaient vieilles déjà du temps de Job et de *l'Ecclésiaste*, et ce, même si nous les répétons dans les mêmes termes. Car de cette manière, les progressistes pourront voir qu'il y a là quelque chose qui ne meurt jamais. Celui qui s'approprie le « vanité des vanités » de *l'Ecclésiaste*, ou les plaintes de Job – les répète-t-il au pied de la lettre – se montre avisé. Il sera toujours nécessaire de répéter le *memento mori.*

VI §61 Dans quel but ? Direz-vous. Ne serait-ce qu'afin d'en voir certains s'irriter, et se rendre compte qu'il y a là quelque chose d'immortel. Autrement dit : se rendre compte que cela ne saurait mourir, tant qu'existeront les hommes ; afin qu'ils se convainquent qu'aujourd'hui, au XXè siècle, subsistent tous les siècles passés, et qu'ils sont tous actuels en celui-ci. Lorsqu'une erreur supposée se montre récurrente, cela signifie – croyez-moi – qu'elle ne manque pas d'être vraie en quelque façon, de la même manière qu'on peut dire que lorsque quelqu'un réapparaît, c'est qu'il n'est pas mort.

VI §62 Certes, je sais fort bien que d'autres avant moi ont senti ce que je sens et ce que j'exprime ; qu'en ce moment-même, beaucoup d'autres le sentent, quoiqu'ils se taisent pourtant. Pourquoi ne suis-je pas silencieux, quant à moi ? Précisément parce que la plupart de ceux qui le sentent, se taisent. Cependant, même en se taisant, ils obéissent silencieusement à cette voix qui leur vient des tripes. Si je ne tiens pas ma langue, c'est parce que nombreux sont ceux qui pensent que cela doit rester tu, l'infant – *l'infandum*. Or, je suis de ceux qui pensent qu'il est tôt ou tard nécessaire de dire ce qu'on n'a pas le droit de dire. Cela n'avance à rien, dites-vous ? Quand bien même cela ne conduirait qu'à irriter les progressistes, ceux qui croient que la vérité n'est qu'un lot de consolation, cela serait déjà beaucoup. Si cela pouvait conduire à les énerver, et à ce qu'ils disent : « Pauvre

homme ! S'il pouvait mieux employer son intelligence ! » ... à ce qu'il vienne à l'idée de quelqu'un d'ajouter que je ne sais pas ce que je dis, je lui répondrais qu'il a peut-être raison – c'est si peu de choses, que d'avoir raison ! – mais que je ressens ce que je dis, je sais que je le ressens, et cela me suffit. De toutes façons, il vaut mieux manquer de raison, que d'avoir des raisons en foule.

VI §63 Qui persiste à me lire, verra que l'espérance peut surgir de l'abîme du désespoir, et qu'elle peut être source d'action et de travail humain, de travail profondément humain, de solidarité, et même de progrès – ce même progrès qui soulève tant de critiques. Le lecteur qui persistera à me lire trouvera de quoi se justifier pragmatiquement. De plus, il verra que pour agir, et agir de manière efficace et morale, il n'est besoin d'aucune de ces deux certitudes opposées, ni de la foi, ni de la raison, ni même (et moins encore ! En quelque situation que ce puisse être) d'éluder le problème de l'immortalité de l'âme, ou de l'idéaliser de manière hypocrite. Le lecteur verra que cette incertitude, la douleur qui en est fille, et la lutte vaine de cette douleur contre elle-même, peut être la base de l'action, le ciment de la morale, et comment elle l'est en effet.

VI §64 Or, si le sentiment d'incertitude, la lutte intime entre la foi et la raison, et l'aspiration passionnée à la vie éternelle sont la base de l'action et le fondement de la morale, alors, d'un point de vue pragmatique, ces sentiments sont justifiés. Cependant, ce même point de vue pragmatique exige de moi que je lui fournisse la preuve que je ne recherche pas cette conséquence pratique exprès pour justifier en retour ces sentiments, mais que je les trouve simplement en moi-même, par mon expérience intime. Cette lutte intérieure, cette incertitude, et cette aspiration, n'ont pas à trouver de justification – et je ne leur en cherche pas. Elles sont des faits, voilà tout. Et si

quelqu'un, cherchant au fond de lui-même, au fond de l'abîme, n'y trouvait pas ces mêmes mobiles et ces mêmes motifs d'action et de vie, et en venait à se suicider physiquement ou spirituellement – ou bien en se tuant, ou bien en renonçant à toute œuvre de solidarité humaine, je serais bien incapable de dire qui se ment à lui-même. Or, mis à part le fait que les mauvaises conséquences d'une doctrine – ou plutôt, ces conséquences que nous appelons « mauvaises » – prouvent non pas sa fausseté, mais – comme je l'ai déjà dit – que cette doctrine ne convient pas à nos désirs, lesdites conséquences dépendent davantage de celui qui les tire, que de la doctrine en elle-même. Le même principe peut tantôt servir à agir, tantôt à s'en abstenir, selon la personne dont il s'agit, qui peut, pour l'une d'elle, vouloir agir dans un sens, et pour l'autre, vouloir agir en sens contraire. Le problème est que nos doctrines ne sont d'ordinaire que la justification *a posteriori* de notre conduite, ou encore, la manière dont nous tentons de nous l'expliquer.

VI §65 L'homme, en effet, s'arrange pour ne pas ignorer les mobiles de sa propre conduite, et, comparable à ceux qui se sont faits hypnotiser ou à qui l'on a suggéré tel ou tel acte, qui inventent par la suite des raisons pour se justifier et donner une logique à leurs propres yeux ainsi qu'à ceux des autres, à ce qui n'en a pas de prime abord – dans l'ignorance qu'ils sont de la cause véritable de leurs actions – tout homme, quel qu'il soit, du moment qu'il est hypnotisé lui aussi – car, ne l'oublions pas, la vie est un songe[178], cherche des raisons pour expliquer sa conduite. Si les pièces d'un jeu d'échecs étaient douées de conscience, elles s'attribueraient volontiers la liberté de mouvement, autrement dit, la rationalité finaliste. De là, il résulte que toute théorie philosophique sert à expliquer et à justifier une éthique, une doctrine de conduite qui procède en réalité du sentiment moral qui gît au plus profond

178 NDT : reprise tacite du titre de Calderón, *La Vida es sueño*, lequel mettait en scène un thème qu'on trouve premièrement chez le poète grec Pindare (*Pythiques*, 8): « Tu n'es que le songe d'une ombre... ». Unamuno a par ailleurs écrit un bref essai de philosophie politique ainsi nommé, dont le texte inédit est ci-après traduit dans ce volume.

de celui qui en est l'auteur. Cependant, celui chez qui couve ce sentiment n'a pas forcément clairement conscience de la véritable cause ou raison de ce sentiment.

VI §66 Par suite, je crois pouvoir supposer que si ma raison – laquelle, en un certain sens, fait partie de la raison universelle qui est celle de mes frères en humanité, qui partagent avec moi le temps et l'espace – m'enseigne le scepticisme absolu auquel se réfère l'interminable aspiration à vivre, mon sentiment de la vie, en revanche, qui forme l'essence de la vie elle-même, ma vitalité, mon insatiable faim de vivre et ma répugnance à mourir, cette impossibilité de me résigner à la mort, qui est la mienne, est ce qui m'inspire ces doctrines au moyen desquelles je tente de contrecarrer l'œuvre de la raison. Ces doctrines ont-elles quelque valeur objective ? – me demandera-t-on ; et je vous répondrai que je ne comprends pas ce que peut être la valeur objective d'une doctrine. Je n'irai pas prétendre que ces doctrines sont, à un degré quelconque, poétiques ou non-philosophiques, je me bornerai seulement à exposer celles qui me font vivre. Cependant, j'ose dire que c'est mon aspiration à vivre, et à vivre toujours, qui m'inspire ces doctrines. Et si je parviens par leur moyen à renforcer et à insuffler en autrui cette même aspiration, quand bien même ce ne serait qu'imparfaitement, alors j'aurai fait œuvre humaine, et surtout – surtout ! – j'aurai vécu. Pour le dire en un mot, la raison – que ce soit avec elle, sans elle, ou contre elle – ne me donne guère envie de mourir. Et quand, pour finir, je mourrai, si c'est complètement que je meurs, ce ne sera pas moi qui mourrai – autrement dit : je ne me serais pas laissé mourir, seule la destinée humaine aura eu raison de moi. Or, vu que je n'en viens pas à perdre la tête, ni non plus le cœur – ce qui serait le comble – je ne donne pas à la vie ma lettre de démission, elle m'en destituera d'elle-même.

VI §67 Or, rien ne pousse à s'aventurer à élucider les termes ambigus de pessimisme et d'optimisme, souvent employés à contre-sens. Taxer une doctrine de pessimisme ne revient pas à condamner sa validité, pas davantage que les prétendus optimistes ne sont les plus efficaces mis face au mur. Pour ma part, je crois que la plupart des grands héros – et peut-être les meilleurs d'entre eux – ont été des désespérés, et que c'est au désespoir qu'ils doivent leurs prouesses. Je crois également, si l'on tient telles quelles ces choses ambiguës pour acceptables et qu'on passe outre, que dans ces dénominations d'optimisme et de pessimisme, il y a un certain pessimisme transcendant, porteur d'un optimisme immanent. C'est ce que je me propose de développer dans la suite de ce traité.

VI §68 Je sais bien que la position de nos chers progressistes est toute autre à cet égard – celle de nos progressistes de la bien-pensance européenne de notre temps. Et pourtant, je ne puis me faire à l'idée que ces sujets humains ne soient pas en train de se fermer volontairement les yeux devant Le Grand Problème, et qu'ils vivent, confortablement enfoncés dans le mensonge, en essayant d'étouffer le sentiment tragique de la vie.

VI §69 Or, ces considérations étant faites, lesquelles sont une sorte de résumé pratique de la critique qui a été développée lors des six précédents chapitres, une manière d'asseoir pratiquement la position de qui, se fondant sur une telle critique, refuse de renoncer à la vie, sans pour autant vouloir renoncer non plus à la raison, il doit vivre et agir pris dans cette mâchoire qui nous dévore l'âme. Le lecteur n'a pas besoin que je lui dise – pourvu du moins qu'il me suive dans mon propos – que je m'apprête à l'emmener dans un monde *imaginaire*, quoique la raison n'en soit pas absente, dès lors que – sans elle – rien ne subsiste ; mais cependant fondé sur l'imagination. Quant à la question de savoir s'il est un monde vrai, la véritable vérité, ce qui ne

dépend pas de nous, ce qui se trouve hors de notre cœur et de notre logique, quant à cela, qui sait ?

VII. Amour, douleur, compassion et personnalité

Cain ... *Heureux ou malheureux, laisse-moi apprendre,*
Apprendre afin de voir pointer dans l'avenir mon immortalité.
Lucifer ... *Tu as su bien avant que de me voir.*
Cain ... *Comment cela ?*
Lucifer ... *En souffrant.*
(Lord Byron, *Cain*, acte II, scène 1)

VII §1 Ce qu'il y a de plus tragique au monde et dans la vie, ô mon lecteur, et frère en humanité, c'est l'amour, l'amour fils de l'illusion, et père de la désillusion. C'est lui qui console, dans la désolation ; il est l'unique remède contre la mort, sa sœur :

Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte
Ingeneró la sorte,

... comme dit le poème de Léopardi.

VII §2 L'amour cherche furieusement à travers son objet quelque chose qui le dépasse ; puis, ne l'atteignant jamais, il désespère toujours finalement.

VII §3 A chaque fois que nous parlons d'amour, il semble qu'il faille avoir présent à l'esprit l'amour sexuel, l'amour d'un homme et d'une femme pour la perpétuation du genre humain. Et c'est là ce qui fait qu'on ne saurait réduire l'amour ni à quelque chose de purement intellectuel, ni à quelque chose relevant purement de la volonté. Car l'amour, au fond, n'est ni une idée, ni une volition : c'est bien plutôt un désir, un sentiment. L'amour est quelque chose de charnel porté jusque dans l'esprit. Par la grâce de l'amour, nous

éprouvons tout ce que l'esprit tient du corps.

VII §4 L'amour sexuel est le prototype de tout autre amour. Dans l'amour, et par l'amour, nous cherchons à nous perpétuer, or, nous ne pouvons nous perpétuer sur terre qu'à la condition de mourir, d'abandonner notre vie à autrui. Les plus petits animalcules, du règne animal de l'infiniment petit, se multiplient par division, en se séparant d'eux-mêmes, autrement dit : en cessant d'être ce qu'ils sont.

VII §5 Cependant, une fois que cet appétit de vie, qui se multiplie en se divisant à partir de l'espèce, a cessé, il faut de temps à autres que se renouvelle la source de la vie, par l'union de deux individus décadents, par ce qu'on appelle la conjugaison des protozoaires. Ils s'unissent pour mieux en revenir à se diviser. Or, tout acte de parturition implique une cessation d'être, totale ou bien partielle, en tous cas un départ, une petite mort. Vivre, c'est se donner, se perpétuer, or, se perpétuer ou se donner, c'est mourir. Peut-être l'orgasme n'est-il qu'une anticipation de la mort, un déchirement dans notre essence vitale propre. Nous nous unissons à autrui, mais c'est pour un départ. Cette étreinte, la plus intime entre toutes, n'est autre que notre déchirement le plus intime. Au fond, le plaisir sexuel de l'amour, le spasme spermatique, est une sensation de résurrection, la sensation de ressusciter en un autre, car il n'y a qu'en autrui que nous puissions ressusciter afin de nous perpétuer.

VII §6 Sans doute y a-t-il quelque chose de tragiquement destructeur au fin-fond de l'amour, si l'on s'en tient à la manière dont il se présente dans sa forme animale primitive, dans l'instinct irrésistible qui pousse un mâle et une femelle à mêler leurs entrailles dans un fol ébat. Ce qui confond les corps est également ce qui, à certains égards, sépare les âmes ; dans l'étreinte, il y a

autant de haine que d'amour, et surtout, les corps luttent entre eux et ensemble, lutte dont un tiers encore sans vie est l'enjeu. L'amour est une lutte. Il existe des espèces animales où le mâle maltraite la femelle durant l'union, et d'autres où la femelle dévore le mâle après fécondation.

VII §7 On a pu dire de l'amour qu'il était un égoïsme à deux. Or, de fait, chacun des amants veut tenir l'autre sous sa coupe, et, étant par là à la recherche de sa propre perpétuation – sans toutefois se la fixer consciemment comme objectif, et même sans y penser – quelle en est la finalité ? Est-elle autre chose que la convoitise ? Or, il est possible qu'il existe des gens qui gardent leur virginité pour mieux se perpétuer, pour perpétuer par là quelque chose de plus humain que la chair.

VII §8 En effet, ce que perpétuent les amours terrestres, c'est la chair douloureuse, c'est la douleur, c'est la mort. L'amour est aussi bien le frère, le fils, et le père de la mort, que la mort est sa sœur, sa mère et sa fille. Aussi y a-t-il, dans les profondeurs de l'amour, un désespoir éternel et profond, d'où l'espérance et la consolation se peuvent tirer. Car de cet amour charnel et primitif dont je vous parle, de cet amour de tout le corps, avec les sentiments qui sont les siens, provient la société humaine – comme de son origine animale – ; de cet état amoureux surgit l'amour spirituel et ses douleurs.

VII §9 Cette autre forme de l'amour, qu'est l'amour spirituel, naît de la douleur : elle naît de la mort de l'amour charnel ; elle naît aussi du sentiment compassionnel de protection dont les parents font l'expérience face aux enfants handicapés. Les parents ne parviennent pas à s'abandonner eux-mêmes dans l'amour, dans ce qui serait une authentique fusion des âmes, et non plus des seuls corps, sauf lorsque le puissant pilon de la douleur en est arrivé à broyer leurs cœurs dans le mortier d'une peine unique. L'amour

sensuel confondait leurs corps, mais séparait leurs âmes, en les maintenant extérieures l'une à l'autre. Cependant, de cet amour naissait un fruit de chair, l'enfant. Or, cet enfant né dans la mort, peut-être fut-il malade, et peut-être est-il mort. Au-dessus du fruit de cette fusion des corps, et de cette séparation spirituelle ou mutuelle exclusion des âmes, une fois les corps séparés et tremblants de douleur, laquelle douleur réunit les âmes, les amants, les parents, s'embrassèrent de désespoir. C'est ainsi que de la mort du fils de la chair, naquit le véritable amour spirituel. Ou, pour le dire autrement : une fois rompu le lien charnel qui les unissait, ils respirèrent d'un soupir libérateur. Car les hommes ne s'aiment d'un amour spirituel que lorsqu'une même souffrance les a réunis, lorsqu'ils ont labouré quelques temps sous le même joug la terre rocailleuse d'une douleur commune. Là, ils se connurent vraiment, se sentirent vraiment, et s'acceptèrent dans leur misère commune : ils compatirent mutuellement et s'aimèrent vraiment. Car aimer, c'est compatir, et si c'est la jouissance qui unit les corps, c'est la peine qui unit les âmes.

VII §10 Tout cela ne se sent jamais aussi clairement et aussi fréquemment que lorsque naît, croît, et s'enracine l'un de ces amours tragiques qui ont à lutter contre les lois diamantines du Destin, l'un de ces amours qui naissent à contre-temps ou hors de saison, avant ou après le moment opportun, ou bien hors de la norme dans laquelle le monde – qui est tout habitude – aurait dû l'accueillir. Plus le Destin, le monde, et sa loi mettent de barrières entre les amants, plus ils se sentent attirés l'un vers l'autre, la chance qu'ils ont de s'aimer tourne à l'amertume, et la douleur de ne pouvoir s'aimer librement au grand jour s'accroît. Du fond du cœur, ils éprouvent chacun ce que ressent l'autre, et cette mutuelle sympathie qui n'est autre que leur commune misère et leur fidélité commune, alimente chaque fois le feu de leur amour. Ils souffrent de leur jouissance, tout en jouissant de leur souffrance. Ils placent

leur amour au-delà du monde, et la force de cet amour misérable qui gémit sous le joug de la destinée les fait entrevoir un autre monde où plus aucune loi ne tienne sinon la liberté d'aimer, un autre monde dépourvu de barrières car dépourvu de chair. En effet, rien ne nous persuade mieux de la vérité de la foi en un autre monde, rien ne nous pénètre mieux d'espérance, que l'impossibilité de voir notre amour porter ses fruits concrets, dans ce monde de chair et d'apparences.

VII §11 Qu'est-ce que l'amour maternel, sinon la compassion pour le faible, pour l'invalide, pour le pauvre enfant désarmé qui a besoin du lait et du giron de sa mère ? Tout amour féminin est amour maternel.

VII §12 Aimer spirituellement, c'est compatir. Et plus on compatit, plus on aime. Les hommes chez qui brûle la plus ardente charité vis-à-vis de leurs prochains sont ceux qui sont parvenus au plus profond de leur misère, de leur propre phénoménalité, des vanités de leur vie. Ils en reviennent les yeux ouverts à leurs semblables, les voyant aussi dans leur phénoménalité misérable, susceptibles de folie. Ils compatirent, et les aimèrent.

VII §13 L'homme brûle du désir d'être aimé, ou qu'on compatisse à ses misères, ce qui est une seule et même chose. L'homme cherche à faire sentir et à faire partager ses peines et ses douleurs. Il faut plus que de l'astuce, pour obtenir l'aumône, lorsque les mendiants, du bord de la route, exhibent au passant leurs plaies ou leur moignon gangréné. L'aumône est bien plus qu'un secours pour endurer les affres de la vie : c'est de la compassion. Le mendiant n'éprouve aucune gratitude pour celui qui lui fait l'aumône en détournant le regard et en changeant de trottoir. Il éprouve davantage de gratitude pour celui qui compatit sans l'aider que pour celui qui l'aide sans compatir, quoiqu'à un autre égard, il ait de bonnes raisons de préférer le

premier. Si vous n'êtes pas convaincus, considérez avec quelle complaisance il raconte ses malheurs à qui s'émeut en les écoutant. Il veut qu'on compatisse pour lui, il veut être aimé.

VII §14 C'est surtout dans l'amour d'une femme que l'amour se montre compassionnel, en son fond ; qu'il se montre maternel. La femme cède à l'amant parce qu'elle le sent souffrir de désir. Isabelle eut pour Laurent de la compassion, Juliette en eut pour Roméo, Francesca en eut pour Paul. La femme semble dire : « Viens, mon pauvre petit ! Ne vas pas souffrir le martyre pour moi ! » Pour cette raison, son amour est plus amoureux et plus pur que celui de l'homme, et il est aussi plus beau et plus vaste.

VII §15 Par conséquent, la compassion est l'essence de l'amour spirituel chez les hommes, du seul amour conscient de lui-même, du seul amour qui ne soit pas purement animal, autrement dit : de l'amour d'une personne rationnelle. L'amour compatit, et compatit d'autant plus qu'il aime plus.

VII §16 Je vous avais dit – inversant le *nihil volitum quin praecognitum* – que *nihil cognitum quin praevolitum*, qu'on ne connait jamais que ce qu'on a préalablement voulu, d'une manière ou d'une autre, ce qui nous mène à ajouter qu'on ne peut jamais bien connaître ce qu'on n'a pas préalablement aimé, ce qui ne fut pas l'objet de notre compassion.

VII §17 L'amour croissant, cette soif ardente d'aller toujours plus loin et toujours plus au fond des choses, s'étend à tout ce qui est vu, ce qui mène à la compassion universelle. Plus tu rentres en toi-même, plus tu te sondes toi-même, plus tu découvres ta propre vanité, plus tu découvres que tu n'es pas ce que tu es, que tu n'es pas ce que tu voudrais être, et qu'enfin, tu ne vaux pas plus qu'un néant. En t'apercevant de ton propre néant, en ressentant ce

qui fait ton fonds de manière permanente, en ne parvenant ni à ta propre infinité, ni – encore moins – à ta propre éternité, tu compatis pour toi-même, et tu t'enflammes d'un douloureux amour pour toi-même, qui tue ce qu'on appelle l'amour-propre, lequel n'est qu'une sorte de délectation sensuelle prise à soi-même, ce qu'on pourrait caractériser comme une jouissance que la partie charnelle de ton âme prend à elle-même.

VII §18 L'amour spirituel de soi, la compassion que quelqu'un s'adresse à soi-même, pourrait recevoir le nom d'égotisme. Mais par là, il faudrait entendre ce qu'il y a de plus opposé à l'égoïsme vulgaire. C'est à cause de cet amour ou de cette compassion que tu te portes à toi-même, à cause de cet intense désespoir, c'est parce que de même que tu n'étais rien avant de naître, tu ne seras rien après la mort, que tu en viens à compatir, autrement dit : à aimer tous tes semblables et tes frères en phénoménalité, ombres misérables qui passent du néant au néant, étincelles de conscience qui ne brillent qu'un moment dans les ténèbres infinies et éternelles[179]. Au-delà des autres hommes, tes semblables, en passant par ceux qui te sont le plus semblables et vivent avec toi, tu en viens à compatir pour tout ce qui vit, et peut-être même jusqu'à ce qui existe sans vivre. Cette étoile lointaine que tu vois briller là-bas au loin durant la nuit s'éteindra quelque jour, et deviendra poussière. Elle cessera de briller et d'exister. Et le ciel, tout comme elle. Pauvre ciel !

VII §19 Or, s'il est déjà douloureux de devoir cesser d'être un jour, peut-être est-il encore plus douloureux d'être condamné à être soi-même, seul à être soi-même, sans pouvoir en même temps être un autre, sans pouvoir être tout le reste, sans pouvoir être tout.

179 NDT : La pitié fut déjà désigné comme fondement de la morale par Rousseau, puis par Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, IV, §67. Cf. aussi *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre IV, ch. XLVII. Voir aussi et surtout : Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*.

VII §20 Si tu regardes l'univers le plus proche et le plus intérieur que tu puisses regarder, c'est que tu es en toi-même ; si, au lieu de les contempler simplement, tu ressens intimement toutes choses en ta conscience, cette conscience où toutes choses laissent leur douloureuse empreinte, tu parviendras au fin-fond de l'existence, qui est ennui[180], au fond du puits des vanités des vanités. Or, c'est ainsi que tu parviendras à compatir pour tout, à l'amour universel.

VII §21 Pour tout aimer, pour compatir pour tout, pour ce qui est humain et non-humain, pour ce qui vit comme pour ce qui ne vit pas, il est nécessaire que tu ressentes tout en toi-même, que tu te l'appropries. Car l'amour, en tant qu'il aime, s'approprie tout ; il s'approprie tout en tant qu'il compatit. Or, nous ne compatissons – autrement dit, nous n'avons d'amour – que pour ce qui nous est semblable, en tant que cela nous est semblable et d'autant plus que cela nous est plus semblable. C'est ainsi que croit notre compassion, et avec elle notre amour pour les choses à mesure que nous découvrons ce qu'elles ont de semblable avec nous. Ou plutôt, c'est l'amour lui-même qui par sa propre action tend à s'accroître, c'est lui qui nous révèle ces similitudes. Si je parviens à compatir ou à avoir de l'amour pour cette pauvre étoile qui disparaîtra du ciel un jour, c'est parce que l'amour, la compassion, me pousse à sentir en elle une conscience – plus ou moins obscure – qui la fait souffrir de n'être qu'une étoile, et de devoir cesser d'être un jour. En effet, toute conscience est conscience de la mort et de la douleur.

VII §22 « Conscience », *conscientia*, signifie connaissance réflexive. C'est un consentement, un con – sentiment, un acte de com – passion.

180 NDT : Sur le thème de l'ennui comme tonalité fondamentale du philosopher, cf. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, I, 2-5 et II, 1

VII §23 L'amour s'approprie les hommes et les choses à la mesure de son intensité. On n'aime jamais une idée qu'à la condition de la personnifier. Et lorsque l'amour est si grand, si vif, si fort et débordant qu'il couvre tout, alors tout est approprié, et l'on découvre que le grand Tout, que l'Univers, est aussi une personne, qu'il a une Conscience, une conscience qui elle-même souffre, aime et compatit, autrement dit, l'on découvre qu'il est conscience. Or, cette conscience de l'Univers, que l'amour découvre en personnifiant à mesure qu'il aime, nous l'appelons Dieu. De la sorte, l'âme compatit pour Dieu et sent qu'il compatit pour elle, elle l'aime et s'en sent aimée, plaçant la misère qui lui est propre au sein d'une misère éternelle et infinie, qui, la rendant éternelle et infinie, ne constitue rien de moins que le bonheur suprême.

VII §24 Par conséquent, Dieu est la personnification de Tout, c'est la Conscience éternelle et infinie de l'Univers, Conscience aux prises avec la matière, et luttant pour s'en délivrer. Nous personnifions le Tout pour nous sauver du néant, et le seul mystère authentiquement mystérieux est le mystère de la douleur.

VII §25 La douleur est le cheminement de la conscience. C'est par elle que les êtres vivants parviennent à la conscience d'eux-mêmes. En effet, avoir conscience de soi, avoir de la personnalité, c'est se savoir et se sentir distinct des autres êtres ; or, cette distinction ne se fait sentir que par le choc, par une douleur plus ou moins grande, par la sensation de notre propre finitude. La conscience de soi n'est que la conscience de notre propre finitude. Je me sens moi-même par la sensation que je ne suis pas les autres ; or, savoir et sentir jusqu'où je suis, c'est savoir où je cesse d'être, et même où je ne suis plus.

VII §26 Sans souffrir peu ou prou, comment saurais-je que j'existe ?

Comment faire retour sur soi, comment parvenir à la conscience réflexive, si ce n'est par la douleur ? Dans la jouissance, on s'oublie soi-même, on oublie qu'on existe, on devient autre, étranger, l'on s'aliène. Or, ce n'est que dans la douleur qu'on fait retour sur soi, qu'on demeure absorbé.

C'est une douleur de plus
que de se ressouvenir des temps heureux
dans la misère,

Voilà ce que Dante fait dire à Francesca de Rimini (*L'Enfer*, V, 121-123). Mais s'il n'y a pas de douleur plus grande que celle qu'on éprouve dans le malheur, au souvenir des jours heureux, en revanche, il n'existe aucun plaisir à se souvenir du malheur dans les jours prospères.

VII §27 « La douleur la plus aiguë qui touche les hommes est de désirer beaucoup et de ne rien pouvoir » (*Πολλά φρονέοντα μηδενός κρατέειν*). D'après Hérodote (IX, ch. 16), c'est ce qu'un perse dit à un thébain au cours d'un banquet. Or, il en est bien ainsi. Notre connaissance et notre désir peuvent tout embrasser, ou presque tout ; notre volonté ne peut rien ou presque. Et la contemplation n'est pas le bonheur, tant s'en faut, si cette contemplation signifie impuissance. Or, de ce choc entre notre connaissance et notre pouvoir surgit la compassion.

VII §28 Nous éprouvons de la compassion pour ce qui nous ressemble, et nous compatissons d'autant plus ou d'autant mieux que nous éprouvons sa ressemblance avec nous. Or, si nous pouvons dire que cette ressemblance suscite en nous de la compassion, il faut soutenir également que notre stock de compassion, prompt à se déverser sur toutes choses, est ce qui nous fait découvrir la ressemblance des choses avec nous-mêmes, le lien qui nous

unit à elles dans la douleur.

VII §29 Notre propre lutte pour obtenir, conserver et accroître notre propre conscience nous fait découvrir dans les luttes, les mouvements et les révolutions de toutes choses, une lutte pour obtenir, conserver et accroître la conscience, vers laquelle toutes choses tendent. Derrière les actes de ceux de mes semblables qui me sont le plus proches, je sens un état de conscience comparable à ceux qui gisent derrière mes propres actes, ou plutôt, je consens. En entendant mon frère gémir de douleur, ma propre douleur se réveille, et lui fait écho au fond de ma conscience. C'est de cette même manière que je ressens la douleur des animaux, ou d'un arbre auquel on arrache une branche, surtout lorsque j'ai l'imagination vive, imagination qui est la faculté d'intuition, de vision intérieure.

VII §30 Si l'on part de nous-mêmes, de la conscience humaine comme telle, qui est la seule chose que nous sentions par-dedans, et en laquelle le sentir s'identifie à l'être, et que nous descendons en degrés, nous en venons à supposer que tous les vivants, et jusqu'aux rochers – qui ont leur vie – ont une conscience, plus ou moins obscure. L'évolution des êtres organisés n'est que la lutte pour la plénitude de la conscience à travers la douleur, une aspiration constante à être autres sans cesser d'être ce qu'ils sont, à briser leurs limites tout en se limitant.

VII §31 Or, ce processus de personnalisation ou de subjectivation de tout ce qui est extérieur, qu'il soit phénoménal ou objectif, constitue le mouvement même qui anime la philosophie : la lutte de la vie contre la raison, et celle de la raison contre la vie. Nous avons déjà indiqué cela dans notre précédent chapitre, et nous allons le confirmer encore ici en le développant davantage.

VII §32 Jean-Baptiste Vico, esprit à la profonde pénétration esthétique, qui lui fit pénétrer l'âme de l'Antiquité, vit bien que la philosophie spontanée de l'homme consistait à prendre pour règle l'univers guidé par l'instinct d'animation. Le langage, nécessairement anthropomorphique, « mythopoétique[181] », engendre la pensée. « La sagesse poétique, qui fut la première sagesse du paganisme – nous dit Vico, dans sa *Science Nouvelle* – devait originellement être une métaphysique non pas raisonnée et abstraite – comme est celle des sectes de nos jours – mais une métaphysique sentie et imaginée, qui devait être celle des premiers hommes [...]. Cette dernière fut la poésie qui fut la leur, qui était connaturelle à leurs facultés, car ils étaient naturellement pourvus de sens et d'imagination tels – imagination née de leur ignorance des causes – qu'elle fut pour eux la mère d'absolues merveilles. En effet, ignorant tout, ils admiraient fortement. Cette poésie qui fut la leur commença par être divine, chez eux, car en même temps qu'ils imaginaient la cause des choses, ils les sentaient et les imaginaient être des Dieux [...]. Ainsi, les premiers hommes des nations païennes, enfants du genre humain naissant, se faisaient les choses à leur idée [...]. La noble expression de Tacite, pleine de sens, d'après laquelle les hommes terrifiés forgent en croyant (*fingunt simul creduntque*) rend bien compte de cette propriété éternelle de la nature des choses humaines[182] ».

VII §33 Ensuite, Vico en vient à nous montrer l'ère de la raison, et non plus de l'imagination, cette époque qui est la nôtre et où notre esprit s'est trop retiré des sens, même et jusque chez le vulgaire « avec toutes ces abstractions dont sont pleines les langues ». Et « il nous est naturellement refusé de pouvoir nous forger une grande image à la hauteur de Dame Nature. En effet, tandis que la bouche la nomme ainsi, l'esprit – lui – est dans

181 NDT : Nous traduisons ainsi « *mitopeico* », signifiant « *créateur de mythes* », sur la suggestion de M. Fabrice Barnathan.
182 NDT : Double traduction, et de même pour les citations suivantes de Vico.

le faux, dans le néant ». « Aujourd'hui, ajoute Vico, il nous est naturellement refusé de pouvoir pénétrer la vaste imagination de ces hommes des premiers temps ». Cependant, est-ce certain ? Ne continuons-nous pas à vivre sur les créations de leur imagination, incarnées à jamais dans notre langage, dans celui avec lequel nous pensons, ou bien plutôt dans celui qui pense en nous ?

VII §34 C'est en vain que Comte a déclaré que la pensée humaine était sortie de l'âge théologique, qu'elle était en train de sortir de l'âge métaphysique, et que nous entrions dans l'âge positif[183]. Ces trois âges coexistent, et s'appuient les uns sur les autres, même si c'est en s'opposant. Le nouveau positivisme n'est qu'une métaphysique sitôt qu'il cesse de nier pour affirmer quelque chose, lorsqu'il devient positif au sens plénier du terme ; or, la métaphysique est toujours, au fond, théologie, et la théologie naît de l'imagination mise au service de la vie, qui veut être immortelle.

VII §35 Le sentiment du monde, sur lequel se fonde sa compréhension, est nécessairement anthropomorphique et « mythopoétique[184] ». Lorsque le rationalisme vint au jour avec Thalès de Milet, ce philosophe[185] abandonna Océan et Thétis – dieux, et pères des dieux – pour mettre l'eau au principe de toutes choses[186]. Mais cette eau était un dieu déguisé. A l'arrière-fond de la nature (*Φύσις*) et du monde (*Κόσμος*), palpitent des créations mythiques, anthropomorphiques. C'était inscrit dans la langue. D'après Xénophon (*Mémorables*, I, I, 6-9), Socrate distinguait entre les phénomènes qui sont à

183 NDT : cf. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, I, ch. I, 1-3 et aussi *Cours de philosophie positive*, leçon inaugurale. La critique qu'Unamuno en donne est faible : en effet, Comte ne prétend pas à une succession pure et stricte des trois « états ».

184 NDT : cf. note 177, p. 170

185 NDT : Plus que « philosophe » - ami de la sagesse – l'Antiquité grecque rangeait Thalès parmi les « sages » (*sophoi*), qu'elle comptait au nombre de sept. (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, « Thalès »)

186 NDT : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, « Thalès », 27 : « Il supposa que le principe de toutes choses était l'eau ».

la portée de l'étude humaine, et ceux dont l'étude est réservée aux dieux, et il avait Anaxagore, qui cherchait à tout expliquer rationnellement, en exécration[187]. Hippocrate, son contemporain, estimait que toutes les maladies étaient divines[188], et Platon croyait que le soleil et les étoiles étaient des dieux animés, ayant chacun leur âme (*Philèbe*, c 16 ; *Lois*, X). Il ne permettait l'investigation astronomique qu'à la condition que personne ne blasphème contre ces dieux. Et Aristote, dans sa *Physique*, nous dit que Zeus pleut[189], non pour que le blé pousse, mais par nécessité, *ἐξάνάγκης*. Ils tentèrent de mécaniser ou de rationaliser Dieu, mais Dieu demeura rebelle à ces tentatives.

VII §36 Le concept de Dieu, toujours ressuscité, procède de l'éternel sentiment de Dieu qu'il y a en l'homme. Or, qu'est-ce d'autre que l'éternelle protestation de la vie contre la raison, l'instinct de personnification jamais vaincu ? Et qu'est-ce que la notion même de substance, si ce n'est l'objectivation de ce qu'il y a de plus subjectif – volonté ou conscience ? Car la conscience, avant même de se connaître comme raison, passe par la sensation, par le toucher ; elle est et se sent être bien plutôt comme volonté, et comme volonté de ne pas mourir. De là vient ce rythme dont nous parlions, dans l'histoire de la pensée. Le positivisme nous a apporté une époque de rationalisme, autrement dit de matérialisme, de mécanisme, et de moralisme ; et c'est là que le vitalisme, le spiritualisme, firent leur retour. Qu'ont été les efforts du pragmatisme, sinon des efforts pour restaurer la foi finaliste ? Que

187 NDT : Xénophon, *Mémorables*, I, livre IV, ch. VII : « En général, il [Socrate] empêchait de se préoccuper outre mesure des corps célestes et des lois suivant lesquelles la divinité les dirige. Il pensait que ces secrets sont impénétrables aux hommes, et qu'on déplairait aux dieux en voulant sonder les mystères qu'ils n'ont pas voulu nous révéler : il disait qu'on courait le risque de perdre la raison en s'enfonçant dans ce genre de spéculations, comme l'avait perdue Anaxagore avec ses grands raisonnements pour expliquer les mécanismes des dieux. » (tr. Eugène Talbot).

188 NDT : Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux*, §22 : « [parlant de l'impuissance] Quant à moi, je pense que cette maladie est divine aussi bien que toutes les autres, qu'il n'y en a pas de plus divines et de plus humaines les unes que les autres ; mais que toutes sont semblables et que toutes sont divines ; chaque maladie a une cause naturelle et aucune n'arrive sans l'intervention de la nature. » (tr. C. V. Daremberg)

189 NDT : Aristote, *Physique*, II, VIII, §2

sont les efforts d'un Bergson, par exemple, surtout dans son œuvre sur *l'Evolution créatrice*, sinon des luttes pour la restauration du Dieu personnel et de la conscience éternelle[190] ? La vie ne se rend pas.

VII §37 Et il ne sert à rien de vouloir supprimer ce processus « mythopoétique[191] » ou anthropomorphique[192], et de chercher à rationaliser notre pensée, comme si l'on ne pensait que pour penser et connaître, et non pas pour vivre. La langue elle-même, celle avec laquelle nous pensons, nous en empêche. La langue, substance de la pensée, est un système de métaphores à bases mythiques et anthropomorphiques. De plus, pour faire une philosophie purement rationnelle, il faudrait qu'elle fût faite de formules algébriques, ou créer une langue – une langue inhumaine, autrement dit inadaptée aux nécessités de la vie – comme a pu essayer d'en bâtir une le docteur Avenarius[193], professeur de philosophie à Zurich, dans sa *Critique de l'expérience pure* (*Kritik der reinen Erfahrung*), afin d'éviter les prénotions. Et cet effort d'Avenarius, le saint patron des empiriocriticistes, débouche en vérité sur un pur scepticisme. Lui-même nous le dit à la fin du prologue de l'œuvre susmentionnée : « Cela fait longtemps qu'a disparu la confiance puérile en notre capacité à trouver la vérité ; les véritables difficultés, nous ne les avons rencontrées qu'au cours de notre progression et c'est à leur contact que nous avons mesuré les limites de nos forces. Et à quelle fin ? Si seulement nous parvenions à être au clair avec nous-mêmes ![194] »

VII §38 Être au clair ! ... Être au clair ! Il n'y aurait qu'un pur penseur pour y

190 NDT : Pour la restauration du Dieu personnel, cf. Bergson, *L'Evolution créatrice*, PUF, « Quadrige », 1941, III, p. 261 : « Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie ». Et pour la « conscience éternelle », cf. *Ibid*., III, p.269 : « Quand un instinct puissant proclame la survivance probable de la personne, elles [*les doctrines spiritualistes*] ont raison de ne pas fermer l'oreille à sa voix ». Toutefois, il n'est pas évident que le but de cet ouvrage de Bergson soit de promouvoir Dieu et la conscience éternelle : son propos est davantage de dépasser l'antinomie mécanisme – finalisme (cf. ch. I).
191 NDT : cf. note 177, p. 170
192 NDT : ... comme cherche à le faire la psychiatrie contemporaine...
193 NDT : Il sera de nouveau question d'Avenarius en conclusion.
194 NDT : Trad. fr. Christian Paquin.

voir clair, un pur penseur qui utiliserait l'algèbre au lieu du langage[195], et qui serait capable de s'affranchir de sa propre humanité, autrement dit un être désincarné, purement objectif, un non-être, à la vérité. Quoi qu'il doive advenir de la raison, il faut penser avec la vie, et quoi qu'il advienne de la vie, il faut rationaliser la pensée.

VII §39 Cette animation, cette personnification, forme les entrailles même de notre connaissance. « Qui pleut ? », « Qui tonne ? » - demande le vieux Strepsiade à Socrate, dans *Les Nuées* d'Aristophane, et le philosophe lui répond : « Non pas Zeus, mais les nuées ». Et Strepsiade de lui répondre : « Mais qui les fait se mouvoir, si ce n'est Zeus ? » Ce à quoi Socrate rétorque : « Rien de tel. Ce qui les met en marche, c'est le Tourbillon éthéré. » - « Le Tourbillon ? - ajoute Strepsiade – je l'ignorais... Donc, ce n'est plus Zeus, mais le Tourbillon, à présent, qui dirige. » Et le pauvre vieux de continuer à personnifier et animer le Tourbillon, qui règne désormais comme un roi qui serait conscient de sa majesté. Or, tous, passant d'un Zeus quelconque à un quelconque Tourbillon, de Dieu à la matière, par exemple, nous procédons de même. Pourquoi ? Parce que la philosophie ne travaille pas sur la réalité objective qui s'offre à nos sens, mais sur un complexe d'idées, d'images, de notions, de perceptions, etc. incorporées dans le langage, et que nos ancêtres nous ont transmis avec lui. Ce que nous appelons le monde, le monde objectif, est une tradition sociale. Ils nous le donnent tout fait.

VII §40 L'homme, comme conscience, ne se résigne pas à être seul dans l'Univers, ni à être un phénomène objectif de plus. Il veut sauver sa subjectivité vitale ou passionnelle en rendant tout l'Univers vivant, personnel, et animé. C'est pour cette raison, et en vue de cela qu'on a découvert Dieu et la substance, Dieu et la substance qui nous reviennent toujours à l'esprit,

195 NDT : Ce fut la tentative des positivistes du Cercle de Vienne, ultérieurement.

déguisés d'une manière ou d'une autre. Pour la raison que nous sommes conscients, nous nous sentons existants, ce qui est tout autre chose que de nous savoir existants, et nous voulons sentir l'existence de tout ce qui nous entoure, nous voulons que toutes les autres choses, prises individuellement, soit un moi, comme nous.

VII §41 L'idéalisme le plus conséquent, quoique le plus bizarre et branlant, celui de Berkeley, qui niait l'existence de la matière, de quelque chose d'inerte, d'étendu et de passif, qui soit la cause de nos sensations, et le substrat des phénomènes extérieurs, n'est au fond que le plus pur spiritualisme ou dynamisme, la supposition d'après laquelle toute sensation nous vient d'une cause qui est un autre esprit, autrement dit : une autre conscience. Or, sa doctrine marche pour ainsi dire main dans la main avec celles de Schopenhauer et de Hartmann. La doctrine de la Volonté chez le premier, et de l'Inconscient chez le second, étaient déjà en puissance dans la doctrine berkeleyenne, d'après laquelle être, c'est être perçu[196]. A quoi il convient d'ajouter : et le faire percevoir à l'autre. Ainsi, le vieil adage d'après lequel *operari sequitur esse* – il n'y a pas d'œuvre sans être – doit être modifié en disant qu'être, c'est être œuvre, et qu'il n'existe que des œuvres, que des éléments actifs, en œuvre.

VII §42 Et concernant l'œuvre de Schopenhauer, il n'est pas besoin de faire beaucoup d'efforts pour montrer que la Volonté qu'il pose comme étant l'essence des choses, tient tout de la conscience. Il suffit de lire son livre sur la Volonté dans la nature[197] pour s'apercevoir qu'il attribue même aux plantes un certain esprit, une certaine personnalité. Cette doctrine qui est la sienne le porta logiquement au pessimisme, puisque ce que la Volonté a de plus

196 NDT : « *Esse est percipi* », chez Berkeley (*Principes de la connaissance humaine*, I, 3). Ce passage de Berkeley est déjà cité en V, §19

197 Cf. aussi Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, II, § 21 : « Il [*le lecteur*] la [*la Volonté*] verra dans la force qui fait croître et végéter la plante »

propre et de plus intime, c'est de souffrir. La volonté est une force qui se sent, autrement dit, qui souffre. D'aucuns ajouteront peut-être : et qui jouit. Cependant, on ne saurait pouvoir jouir sans pouvoir souffrir, et la faculté de jouissance est la même que celle de la douleur. Celui qui ne souffre pas ne jouit pas, aussi vrai que celui qui ne ressent pas la chaleur ne ressent pas non plus le froid.

VII §43 Et il est d'ailleurs très logique aussi que Schopenhauer – l'homme qui tira le pessimisme de la doctrine volontariste, de personnification de tout – tire par ailleurs cette autre conclusion : que le fondement de la morale est la pitié[198]. Ce n'est que son manque de sens social et historique, son incapacité à sentir l'humanité comme étant – elle aussi – une personne, quoiqu'il s'agisse d'une personne collective, et pour le dire en un mot : son égoïsme, qui l'empêcha de sentir Dieu, qui l'empêcha d'individualiser et de personnifier la volonté totale et collective : la Volonté de l'Univers.

VII §44 D'autre part, on comprend son aversion pour les doctrines transformistes et évolutionnistes purement empiriques, comme celles exposées par Lamarck et Darwin, dont il condamna la théorie au motif qu'elle était un plat empirisme (*platter Empirismus*) sur la seule base d'un long extrait du *Times*, dans l'une de ses lettres à Adam Ludwig von Doss (du 1er mars 1860)[199]. Pour un volontariste comme Schopenhauer, en effet, une théorie aussi saine, scrupuleusement empirique que celle de Darwin, laissait hors de ligne de compte le ressort intime, le moteur essentiel de l'évolution. En effet, quelle est au fond la force occulte, l'agent ultime qui fait que les organismes se perpétuent et luttent pour persister aussi bien que pour se propager ? La sélection, l'adaptation, l'hérédité, ne sont que des conditions

198 NDT : cf. Schopenhauer, *Le fondement de la morale,* 1841, III §19

199 NDT : Schopenhauer, *Correspondance*, Lettre à Von Doss du 1er mars 1860 (trad. C. Jaedicke) : « J'ai lu un long extrait du livre de Darwin dans le *Times* : il en ressort que cela n'a aucune affinité avec ma théorie et que c'est de l'empirisme plat et insuffisant en la matière : c'est une variation de la théorie de *Lamarck*. »

extérieures. Cette force intime et essentielle, il l'a appelée Volonté afin que nous supposions être dans les autres êtres le même sentiment de volonté que nous sentons en nous-mêmes : une force qui nous pousse à être tout, à être aussi les autres sans cesser d'être ce que nous sommes. Or, il faut avouer que cette force est ce qu'il y a de divin en nous, qu'elle est Dieu lui-même qui œuvre en nous, pour la bonne raison qu'il souffre en nous.

VII §45 Et cette force, cette aspiration à la conscience, la sympathie nous la fait découvrir partout. Elle met en branle et agite les plus petits êtres vivants, peut-être met-elle en branle et agite-t-elle jusqu'aux cellules de notre propre organisme corporel, lequel est une fédération plus ou moins unitaire d'éléments vivants ; elle meut jusqu'aux globules de notre sang. Notre vie se compose de vies, d'aspirations plurielles se compose notre aspiration vitale, peut-être jusque dans les limbes du subconscient. Croire que nos cellules, nos globules, ont quelque chose comme une conscience, ou une base de conscience rudimentaire, cellulaire, globulaire, n'est pas un songe plus absurde que tous ces rêves qui passent pour des théories valides. Du moins, si l'on croit qu'il se peut qu'ils aient une telle conscience. Et mis ainsi sur le chemin de la fantaisie, nous pouvons imaginer que ces cellules communiquent entre elles, et qu'une d'entre elles exprime à sa voisine la croyance d'après laquelle elles font partie d'un organisme supérieur doté d'une conscience personnelle collective. Cette fantaisie s'est exprimée plus d'une fois dans l'histoire du sentiment humain, lorsque quelqu'un – un philosophe[200] ou un poète[201] – supposait que les hommes sont des sortes de

200 NDT : L'on songe ici surtout à Leibniz, *Monadologie* §§ 66-67 : « Il y a un monde (...) d'âmes dans la moindre partie de la matière. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang. » Au XIXè siècle, le panpsychisme fait florès, comme le souligne cet article. (Merci à Fabrice Barnathan et Thibaud Giraud).

201 NDT : V. Hugo, par exemple, dans « Ce que dit la bouche d'ombre » (*Les Contemplations*) :

(...)
Sache que tout connaît sa loi, son but, sa route ;
Que, de l'astre au ciron, l'immensité écoute ;
Que tout a conscience en la création ;

globules sanguins d'un Être Suprême qui a sa propre conscience personnelle collective, la conscience de l'Univers.

VII §46 Peut-être l'immense Voie Lactée que nous contemplons durant les nuits où le ciel est le plus clair, cet anneau énorme dont notre système planétaire n'est qu'une molécule, n'est-il à son tour qu'une cellule de l'Univers, qui lui-même serait le corps de Dieu. Toutes les cellules de notre corps conspirent et concourent par leur activité à entretenir éveillée notre

---

Et l'oreille pourrait avoir sa vision,
Car les choses et l'être ont un grand dialogue.
Tout parle ; l'air qui passe et l'alcyon qui vogue,
Le brin d'herbe, la fleur, le germe, l'élément.
T'imaginais-tu donc l'univers autrement ?
Crois-tu que Dieu, par qui la forme sort du nombre,
Aurait fait à jamais sonner la forêt sombre,
L'orage, le torrent roulant de noirs limons,
Le rocher dans les flots, la bête dans les monts,
La mouche, le buisson, la ronce où croît la mûre,
Et qu'il n'aurait rien mis dans l'éternel murmure ?
Crois-tu que l'eau du fleuve et les arbres des bois,
S'ils n'avaient rien à dire, élèveraient la voix ?
Prends-tu le vent des mers pour un joueur de flûte ?
Crois-tu que l'océan, qui se gonfle et qui lutte,
Serait content d'ouvrir sa gueule jour et nuit
Pour souffler dans le vide une vapeur de bruit,
Et qu'il voudrait rugir, sous l'ouragan qui vole,
Si son rugissement n'était une parole ?
Crois-tu que le tombeau, d'herbe et de nuit vêtu,
Ne soit rien qu'un silence ? et te figures-tu
Que la création profonde, qui compose
Sa rumeur des frissons du lys et de la rose,
De la foudre, des flots, des souffles du ciel bleu,
Ne sait ce qu'elle dit quand elle parle à Dieu ?
Crois-tu qu'elle ne soit qu'une langue épaissie ?
Crois-tu que la nature énorme balbutie,
Et que Dieu se serait, dans son immensité,
Donné pour tout plaisir, pendant l'éternité,
D'entendre bégayer une sourde-muette ?
Non, l'abîme est un prêtre et l'ombre est un poète ;
Non, tout est une voix et tout est un parfum ;
Tout dit dans l'infini quelque chose à quelqu'un ;
Une pensée emplit le tumulte superbe.
Dieu n'a pas fait un bruit sans y mêler le Verbe.
Tout, comme toi, gémit ou chante comme moi ;
Tout parle. Et maintenant, homme, sais-tu pourquoi
Tout parle ? Écoute bien. C'est que vents, ondes, flammes
Arbres, roseaux, rochers, tout vit !

Tout est plein d'âmes.

(...)

conscience, notre âme ; et si les consciences ou les âmes des cellules entraient toutes dans notre conscience à nous, si elles s'ajoutaient toutes les unes aux autres pour en faire la composition, si j'avais conscience de tout ce qui se passe dans mon organisme corporel, je me sentirais traversé par l'Univers tout entier, et peut-être le douloureux sentiment de ma finitude se trouverait-il gommé. Et si toutes les consciences, celles de chacun de tous les êtres, participaient entièrement à la conscience universelle, cela signifierait que cette dernière, étant Dieu, serait tout.

VII §47 En nous-mêmes naissent et meurent à chaque instant des consciences obscures, des âmes élémentaires, et leur naissance alternant avec leur mort, et leur mort avec leur naissance, constitue notre vie. Ce qui constitue notre douleur, c'est leur mort brutale. Ainsi, au sein même de Dieu naissent et meurent (mais meurent-elles vraiment ?) des consciences, sa vie se composant de leurs naissances et de leurs morts.

VII §48 S'il existe une Conscience Universelle et Suprême, j'en suis une idée ; or, se peut-il qu'en elle une idée quelconque s'éteigne tout à fait ? Après ma mort, Dieu continuera à se souvenir de moi ; or, être moi dans le souvenir de Dieu, être ma conscience subsistant grâce à la Conscience Suprême, ne serait-ce pas être ?

VII §49 Et si quelqu'un disait que Dieu a créé l'Univers, on pourrait lui répondre que notre âme, elle aussi, a créé notre corps, et d'autant plus qu'elle a été faite par lui, si tant est que l'âme existe.

VII §50 Lorsque la compassion, l'amour, nous révèle l'Univers entier luttant pour gagner, conserver et accroître sa conscience, pour se conscientiser davantage, et chaque fois davantage, ressentant avec douleur les

discordances qui se produisent en lui, la compassion nous révèle la relation de ressemblance que l'univers entier, qui est humain, entretient avec nous, et elle nous dévoile en lui notre Père, dont nous sommes la chair de la chair ; l'amour nous fait personnifier le tout dont nous sommes une partie.

VII §51 Au fond, il revient au même de dire que Dieu produit éternellement les choses, ou que les choses produisent éternellement Dieu. Et la croyance en un Dieu personnel et spirituel se fonde sur la croyance en notre propre personnalité et spiritualité. Parce que nous nous sentons conscience, nous ressentons Dieu comme une conscience, autrement dit, comme une personne, et parce que nous aspirons à ce que notre conscience puisse vivre et être indépendamment du corps, nous croyons que la personne divine vit et est indépendamment de l'Univers, qui est son état de conscience extériorisé.

VII §52 Il est clair que les logiciens viendront, et nous poseront toutes les difficultés rationnelles qui naissent évidemment de ces considérations. Cependant, nous avons déjà dit que le contenu de tout cela n'était pas à proprement parler « rationnel », quoiqu'il soit présenté sous des dehors rationalisés. Toute conception rationnelle de Dieu porte en soi-même une contradiction. La foi en Dieu naît de l'amour de Dieu, nous croyons qu'il existe parce que nous voulons qu'il existe, et peut-être naissons-nous nous-mêmes de l'amour de Dieu. La raison ne nous démontre pas que Dieu existe, mais elle ne nous démontre pas non plus le contraire.

VII §53 Mais allons plus avant, dépassons le fait que la foi en Dieu soit la personnalisation de l'Univers.

VII §54 Et, nous souvenant de ce que nous avons dit ailleurs dans cet ouvrage, nous pouvons dire que les choses matérielles – en tant qu'elles

nous sont connues – nous sont découvertes par la faim, que l'univers sensible ou matériel au sein duquel nous les plaçons naît de la faim, et que les choses idéales naissent de l'amour, que Dieu, au sein duquel nous les plaçons, en tant que Conscience de l'Univers, naît de l'amour. C'est la conscience sociale, fille de l'amour, de l'instinct de perpétuation, qui nous porte à tout socialiser, à voir de la société partout, et qui nous montre, au final, combien la Nature entière n'est à la vérité qu'une Société infinie. Or, en ce qui me concerne, j'ai ressenti des centaines de fois que la Nature est une société, en me promenant dans la forêt, avec le sentiment d'une solidarité entre moi et les cimes des arbres qui échangeaient d'une manière obscure au sujet de ma présence.

VII §55 L'imagination, qui est le sens social, anime l'inanimé, anthropomorphise tout. Elle humanise tout, jusques et y compris l'humain lui-même. Or, la tâche de l'homme est de surnaturaliser la Nature, autrement dit : la diviniser en l'humanisant, la rendre humaine, l'aider à se conscientiser, au bout du compte. La raison, de son côté, mécanise ou matérialise.

VII §56 Et de même que s'unissent en se fécondant mutuellement l'individu (qui est société, à certains égards) et la société (qui est aussi, par ailleurs, un individu), étant inséparables l'un de l'autre, à ce point qu'on ne saurait dire où commence l'un et où s'achève l'autre, puisqu'ils sont bien plutôt différents aspects d'une même essence, l'esprit – l'élément social qui, en nous mettant en relation avec les autres, nous rend conscients – et la matière – l'élément individuel et individuant, se présentent de même en nous, produisant la raison, l'intelligence et l'imagination en nous par leur fécondation mutuelle, produisant aussi l'Univers, et Dieu.

*

VII §57 Tout cela est-il la vérité ? Mais qu'est-ce que la vérité ? - demanderai-je comme Pilate. Cependant, je ne me laverai pas les mains avant d'avoir entendu la réponse.

VII §58 La vérité est-elle dans la raison, est-elle vérité au sujet de la raison, ou est-elle en-dessous d'elle, ou bien encore hors d'elle, d'une manière ou d'une autre ? N'y a-t-il de véritable que ce qui est rationnel ? N'y aurait-il aucune réalité qui soit par nature hors de portée pour la raison, et même qui soit par nature opposée à la raison ? Mais comment connaître cette réalité, si nous ne pouvons connaître que par la raison ?

VII §59 Notre désir de vivre, la nécessité où nous sommes de vivre voudrait que soit vrai ce qui nous fait nous conserver et nous perpétuer, ce qui permet à l'homme et à la société de se maintenir dans l'être ; notre désir de vivre voudrait que le liquide qui, une fois bu, éteint la soif, soit eau véritable parce qu'elle l'éteint, et il voudrait que ce qui apaise la faim soit pain véritable, parce qu'il l'apaise.

VII §60 Les sens sont au service de l'instinct de conservation, et tout ce qui satisfait cette nécessité de nous conserver, même sans passer par les sens, pénètre d'une manière ou d'une autre notre propre réalité intime. Le processus d'assimilation de l'aliment serait-il moins réel que le processus de connaissance de la denrée alimentaire ? L'on dira que manger du pain n'est pas la même chose que le regarder, le toucher, et le goûter ; que le fait qu'il rentre dans notre corps ne signifie pas qu'il entre dans notre conscience. Cela serait-il la vérité ? Le pain dont j'ai fait ma chair et mon sang n'entre vraiment dans ma conscience que si je l'ai approché et touché en disant : « ceci est à moi[202] ». Or, ce pain ainsi approprié et digéré, dois-je lui refuser

202 NDT : Référence à Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*.

la réalité objective lorsque je ne fais que le toucher ?

VII §61 Il existe des hommes qui vivent de l'air qu'ils respirent sans jamais le connaître. Et de la même manière, nous vivons de Dieu, et peut-être en Dieu, en Dieu esprit et conscience de la société et de l'Univers tout entier, en tant que ce dernier est également société.

VII §62 Dieu n'est senti qu'en tant qu'il est vécu, et l'homme ne vit pas que de pain, il vit aussi de toute parole sortant de Sa bouche (Mathieu IV, 4 ; Deutéronome VIII, 3).

VII §63 Or, cette personnification de tout, de l'Univers, auquel l'amour, la compassion, nous portent, est la création d'une personne qui englobe et renferme en soi les autres personnes qui la composent.

VII §64 Donner à l'Univers une conscience est le seul moyen de lui donner une finalité. En effet, là où il n'y a pas de conscience, il n'y a pas non plus de finalité, laquelle suppose un but. Or, la foi en Dieu ne réside nulle part ailleurs – comme nous le verrons – qu'en la nécessité vitale de donner un but à l'existence, de faire en sorte qu'elle ait un but auquel concourir. Nous avons besoin de Dieu, non pour comprendre le *pourquoi*, mais pour sentir et nourrir le *pour quoi*, pour donner du sens à l'Univers.

VII §65 Aussi n'y a-t-il pas non plus lieu de s'étonner de ce qu'on dise que cette conscience de l'Univers est composée par intégration des consciences de ces mêmes êtres qui forment l'Univers, qu'elle est une conscience personnelle distincte des consciences qui la composent. Il n'y a que comme cela qu'on peut comprendre l'idée d'après laquelle nous serions, nous nous mouverions, et nous vivrions en Dieu. Ce grand visionnaire que fut Manuel

Swedenborg vit ou entrevit cela, lorsqu'il nous dit, dans son livre sur le ciel et l'enfer (*De Caelo et Inferno*, 52) : « Toute une société angélique apparaît d'un coup, sous la forme d'un ange unique, comme le Seigneur m'a fait la grâce de pouvoir le voir. Lorsque le Seigneur en personne apparaît au milieu des anges, il ne traîne pas à sa suite une multitude, mais apparaît comme un seul être sous forme angélique. De là vient que les Écritures appellent le Seigneur un ange, et qu'une société entière est appelée de ce nom : Michel, Gabriel et Raphaël ne sont pas autre chose que des sociétés angéliques, ainsi nommées à cause des fonctions qu'elles remplissent[203] ».

VII §66 Ne vivrions-nous pas et n'aimerions-nous pas – autrement dit – ne souffririons-nous pas et ne compatirions-nous pas au sein de cette Personne Insigne nous enveloppant tous, toutes les personnes qui souffrent et compatissent et tous les êtres qui luttent pour se personnaliser, pour parvenir à la conscience de leur douleur et de leur limitation ? Et ne serions-nous pas des idées de cette grande conscience totale qui nous donne l'existence en nous pensant existants ? Notre existence ne consiste-t-elle pas à être perçus et sentis par Dieu ? Or, plus loin, ce même visionnaire nous dit, avec son tour imagé, que chaque ange, chaque société d'anges, et le ciel tout entier contemplé en chœur, se présentent sous forme humaine, et qu'en vertu de cette forme humaine, le Seigneur les dirige comme un seul homme.

VII §67 « Dieu ne pense pas, il crée ; il n'existe pas, il est éternel », écrit Kierkegaard (*Post-scriptum aux miettes philosophiques*) ; mais il est peut-être plus exact de dire avec Mazzini, le mystique de la cité italienne, que « Dieu est grand parce qu'il pense en créant » (*Ai Giovani d'Italia*), car en lui penser équivaut à créer et à faire exister ce qu'il pense existant rien qu'en le pensant tel. L'impossible, c'est l'impensable pour Dieu. N'est-il pas dit dans les

203 NDT : Double traduction. Cf. *Le Rêve d'un visionnaire*, d'Emmanuel Kant.

Écritures que Dieu crée par sa parole, autrement dit, par sa pensée, et que c'est par sa pensée, par son Verbe, qu'il se fait en tant qu'il existe ? Et Dieu oublie-t-il ce qu'il a pensé, sitôt qu'il l'a pensé ? Toutes les pensées qui passent dans la Conscience Suprême, ne serait-ce qu'une fois, n'y subsisteraient-elles pas ? En lui, qui est éternel, toute existence ne s'éternise-t-elle pas ?

VII §68 Notre aspiration au salut de la conscience est telle, notre aspiration à donner une finalité personnelle et humaine à l'Univers et à l'existence est telle, que même en un suprême sacrifice, des plus douloureux et déchirants, nous parviendrions à comprendre qu'on nous dise que si notre conscience s'évanouit, c'est pour aller enrichir la Conscience infinie et éternelle de sa présence, que nos âmes servent d'aliment à l'âme universelle. Oui, j'enrichis Dieu : en effet, avant que j'existe, il ne me pensait pas comme existant car je suis quelqu'un de plus, qui se surajoute aux autres, quelqu'un de plus quoique je sois placé entre deux infinis[204], car en tant que j'ai vécu, souffert, aimé, je demeure en son sein. C'est la furieuse aspiration à donner à l'Univers une finalité, à le rendre conscient et personnel, qui nous porte à croire en Dieu, à vouloir qu'il y ait un Dieu, à créer Dieu, pour le dire en un mot. A le créer, oui ! Et voilà qui n'a pas de quoi scandaliser même le théiste le plus pieux. En effet, croire en Dieu, c'est le créer, d'une certaine manière, quoiqu'Il nous crée avant d'être créé par nous. C'est lui qui opère en nous sa propre création continuée[205].

VII §69 Nous avons créé Dieu pour sauver l'Univers du néant, car ce qui n'est pas conscience – et conscience éternelle, consciente de son éternité et éternellement consciente – n'est rien d'autre qu'une apparence. La seule

204 NDT : L'infiniment grand et l'infiniment petit. Allusion à la pensée fameuse de Blaise Pascal : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » - Pensée 91.

205 NDT : Allusion à la doctrine cartésienne dite de la « création continuée », cf. Descartes : *Principes* II, 36, AT IX-2 84 ; t. III, p. 184. *Méditation* III, AT IX-1 39 ; t. II, p. 450. *Le Monde* VII, AT XI 37 ; t. I, p. 349-350.

chose qui soit véritablement réelle, c'est ce qui sent, ce qui souffre, ce qui compatit, aime, et aspire. C'est la conscience. La seule chose qui soit substantielle, c'est la conscience. Or, nous avons besoin de Dieu pour sauver la conscience ; non afin de penser l'existence, mais afin de la vivre ; non afin de savoir pourquoi l'existence et comment l'existence, mais afin de sentir dans quel but l'existence. L'amour est un contre-sens si Dieu n'existe pas.

VII §70 Voyons à présent tout cela au sujet de Dieu, le Dieu logique ou Raison Suprême, et le Dieu biotique ou celui du cœur, autrement dit, l'Amour Suprême.

VIII. De Dieu à Dieu

VIII §1 Je ne crois pas que ce soit faire violence à la vérité que de dire que le sentiment religieux est sentiment de divinité, et qu'on ne saurait parler de religion athée qu'en faisant violence à la langue courante des hommes, même s'il est clair que tout dépendra du concept que nous formerons de Dieu, lequel concept dépendra à son tour du concept de divinité que nous formerons.

VIII §2 Il nous plaît, en effet, de commencer par le sentiment de divinité, avant de faire porter l'accent sur le concept de cette qualité, en l'articulant et en la convertissant en la Divinité, autrement dit, en Dieu. Car l'homme est allé à Dieu en passant par le divin bien plutôt qu'il n'a déduit le divin de Dieu.

VIII §3 Déjà auparavant, au cours de ces méditations vagabondes et en même temps insistantes sur le sentiment tragique de la vie, j'ai rappelé le *timor fecit deos*[206] de Stace, pour le corriger et en limiter la portée. Il n'y a pas lieu non plus de peindre une fois de plus le processus historique par lequel les peuples sont parvenus jusqu'au sentiment et au concept d'un Dieu personnel, tels qu'ils sont présents dans le christianisme. Je dis bien les peuples, et non les individus isolés. En effet, s'il y a un sentiment et un concept collectif, social, c'est bien celui de Dieu, même si l'individu l'individualise *a posteriori*. La philosophie peut avoir, et a de fait, une origine individuelle ; la théologie est nécessairement collective.

VIII §4 La doctrine de Schleiermacher, qui place l'origine ou plutôt l'essence du sentiment religieux dans le sentiment simple et immédiat de dépendance, paraît être l'explication la plus profonde et la plus exacte. L'homme primitif, vivant en société, se sent dépendant de puissances mystérieuses qui l'entourent, invisibles, il se sent en communion sociale, non seulement avec ses semblables – les autres hommes –, mais encore avec la Nature entière, animée et inanimée ; ce qui signifie seulement qu'il personnifie tout. Non seulement il a, quant à lui, conscience du monde, mais encore il s'imagine que le monde a comme lui une conscience. De même que l'enfant parle à son chien ou à sa poupée, comme s'il avait quelque chance d'en être compris, le sauvage croit que son fétiche l'entend ou que la nuée tourmentée

206 NDT : « C'est la peur qui fait les dieux »

se souvient de lui et le persécute. Or, c'est tout bonnement que l'esprit de l'homme naturel, primitif, n'a toujours pas quitté le placenta de la Nature, et n'a toujours pas marqué la limite entre le sommeil et la veille, entre la réalité et l'imagination.

VIII §5 Aussi le divin ne fut-il pas quelque chose d'objectif. Il fut la subjectivité de la conscience projetée au-dehors, la personnification du monde. Le concept de divinité survint à partir du sentiment de divinité, et le sentiment de divinité n'est pas autre chose que ce même sentiment de personnalité tourné vers le dehors, sentiment obscur et à l'état encore naissant. A proprement parler, il n'y a pas lieu de s'exprimer en termes de dedans et de dehors, en termes d'objectif et de subjectif, alors même qu'une telle distinction n'était pas encore sentie ; or, en tout état de cause, c'est de cette distinction que procède la différence entre le sentiment de divinité et le concept de divinité. Plus la conscience de la distinction entre subjectif et objectif est claire, plus le sentiment de divinité se fait obscur en nous.

VIII §6 Il a été dit – et avec raison, semble-t-il – que le paganisme hellénique est davantage panthéiste que polythéiste. J'ignore si la croyance en une multitude de dieux, au sens du concept de Dieu d'aujourd'hui, a jamais existé dans une cervelle humaine. Or, si par panthéisme, nous entendons non la doctrine d'après laquelle Dieu est en tout et en chaque chose – proposition nécessaire, d'après moi – mais celle d'après laquelle tout est divin, alors on peut dire sans faire violence au langage que le paganisme était panthéiste. Non seulement les dieux se mêlaient aux hommes, mais bien davantage : ils se mélangeaient avec eux. Les dieux fécondèrent les femmes mortelles, et les hommes mortels fécondèrent les déesses, engendrant des demi-dieux. Or, s'il existe des demi-dieux, autrement dit, des demi-hommes, cela ne peut s'expliquer que parce que le divin et l'humain

étaient deux faces d'une même réalité. La divinisation de tout n'était en son fond qu'une humanisation de tout. Dire du soleil qu'il était un dieu équivalait à dire qu'il était homme, qu'il était une conscience humaine plus ou moins accrue et sublimée. Et cela vaut tant pour le fétichisme que pour le paganisme hellénique.

VIII §7 Ce par quoi précisément les dieux se distinguaient des hommes, était leur immortalité. Être un dieu revenait à être un homme immortel, or diviniser un homme, le considérer comme un Dieu, c'était considérer qu'en vérité, une fois mort, il n'était pas mort. De certains héros, l'on disait qu'ils étaient vivants dans le règne des morts. On le croyait. Et ce point est d'une importance capitale pour juger de la valeur du divin.

VIII §8 Dans ces républiques des dieux, il existait toujours un certain dieu suprême, une sorte de monarque. La monarchie divine fut ce qui, à force de monocultisme, conduisit les peuples au monothéisme. Aussi, monarchie et religion monothéiste sont-elles sœurs jumelles. Zeus, Jupiter, se changea progressivement en un Dieu unique, devint comme un Dieu unique, d'abord celui du peuple d'Israël, ensuite de l'humanité, et enfin de l'Univers tout entier. Telles furent les métamorphoses de Yahvé, qui commença par n'être qu'un dieu parmi tant d'autres.

VIII §9 Tout comme la monarchie, le monothéisme eut une origine guerrière. « C'est en temps de guerre, et dans le cadre du mode de fonctionnement de la guerre – nous dit Robertson Smith, dans *Les Prophètes d'Israël*, première conférence – qu'un peuple nomade ressent la nécessité pressante d'une autorité centrale, et c'est ainsi qu'Israël en est venu à se concevoir comme l'armée de Jéhovah, dans les premiers balbutiements de l'organisation nationale autour du sanctuaire de l'arche. Le nom même de

Jéhovah est martial : il signifie « Dieu combat », et Jéhovah est appelé dans l'Ancien Testament *Iawhé Zebahãt*, le Jéhovah des armées d'Israël. C'était sur le champ de bataille que se sentait le plus clairement la présence de Jéhovah ; mais dans les nations primitives, le chef en temps de guerre est également juge naturel en temps de paix. »

VIII §10 Dieu, le Dieu unique, procéda ainsi du sentiment de divinité en l'homme, en tant que Dieu guerrier monarchique et social. C'est au peuple qu'il s'est révélé, non à chaque individu. Ce fut le Dieu d'un peuple, et, jaloux, il exigeait qu'on ne voue de culte qu'à lui seul. Et l'on passa du monocultisme au monothéisme, en grande partie grâce à l'action individuelle, peut-être plus philosophique que théologique d'ailleurs, des prophètes. En effet, ce fut l'activité individuelle des prophètes, qui individualisa la divinité, surtout en en tirant une éthique.

VIII §11 Et par la suite, la raison s'empara de ce Dieu ainsi surgit dans la conscience humaine depuis le sentiment de divinité. La raison s'en empara, autrement dit : la philosophie, et elle tenta de le définir, de le convertir en idée. Car définir quelque chose, c'est l'idéaliser, en conséquence de quoi l'on omet l'élément incommensurable ou irrationnel dont il se compose, son fond vital. Ainsi le Dieu senti, la divinité sentie comme personne et comme conscience unique placée hors de nous, quoiqu'elle nous englobe et nous maintienne dans l'être, devint idée de Dieu.

VIII §12 Le Dieu logique, rationnel, l'*ens summum*[207], le *primum movens*[208], l'Être suprême de la philosophie théologique, auquel on parvient par ces trois voies célèbres : négation, éminence, et causalité, *viae negationis,*

207 NDT : Être suprême

208 NDT : Premier moteur. Dans ses « voies pour démontrer que Dieu est » (*Somme Théologique* ; *Somme contre les gentils*), Thomas d'Aquin reprend le concept aristotélicien de Dieu comme premier moteur lui-même immobile, comme source de tout mouvement (Aristote, *Métaphysique*, Λ).

eminentiae, causalitatis[209], n'est rien de plus qu'une idée de Dieu, quelque chose de mort. Les preuves de l'existence de Dieu, ces preuves traditionnelles et tant de fois débattues ne sont, au fond, qu'une vaine tentative de déterminer son essence ; car, comme le fait très justement remarquer Vinet, l'existence y est tirée de l'essence[210] ; et dire que Dieu existe, sans dire ce qu'il est et comment il est, équivaut à ne rien dire.

VIII §13 Or, ce Dieu, ce Dieu par éminence et par négation ou par remontée dans les causes finies, n'est finalement qu'un Dieu impensable, une idée pure, un Dieu de qui, à cause de son excellence idéale en tant que telle, nous pouvons dire qu'il n'est pas rien, comme le définit Scot Erigène : *Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur*. Ou bien, selon le mot du pseudo Denys l'Aréopagite, dans sa cinquième lettre : « Les ténèbres divines sont la lumière inaccessible où Dieu réside, dit-on[211] ». Le Dieu anthropomorphique et senti, en se purifiant des attributs humains, qui, comme tels, sont finis, relatifs et temporels, s'évapore, devenant le Dieu du déisme ou du panthéisme.

VIII §14 Les prétendues preuves classiques de l'existence de Dieu se réfèrent toutes à ce Dieu-Idée, à ce Dieu logique, au Dieu par remontée dans

209 NDT : Ces trois voies de la connaissance de Dieu « par les effets » sont celles indiquées par Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, 12, 12 : « Comme les effets dépendent de la cause, par eux nous pouvons être conduits à savoir de Dieu qu'il est, et nous pouvons connaître les attributs qui lui doivent nécessairement convenir au titre de cause première universelle, surpassant tous ses effets. Donc, nous connaissons de Dieu sa relation avec les créatures, à savoir qu'il est cause de toutes (VOIE DE CAUSALITE) ; nous savons ce qui le différencie de ses créatures, c'est-à-dire qu'il n'est lui-même rien de ce qui l'a pour cause (VOIE DE NEGATION) ; nous savons enfin que ce qu'on écarte de lui, on ne l'écarte pas en raison d'un manque, mais parce qu'il le surpasse (VOIE D'EMINENCE) ». (trad. Sertillanges).

210 NDT : C'est, parmi les traditionnelles preuves de l'existence de Dieu chez Thomas d'Aquin, celle qu'on appelle « preuve ontologique », reprise par Thomas à Anselme de Cantorbery (*Proslogion*), et déjà critiquée par Gaunilon (*Livre en faveur de l'insensé*), avant la réfutation kantienne (*Critique de la raison pure,* I, 2ème partie, 2ème division, livre II, ch. 3, 4ème section). Elle consiste à dire que Dieu ne peut pas ne pas exister, sans quoi il ne serait pas tout parfait, c'est-à-dire conforme à son essence. (Notons au passages que les deux autres preuves de l'existence de Dieu sont réfutées par Kant dans les sections suivantes.)

211 NDT : Double traduction. Scot Erigène et le pseudo Denys l'Aréopagite appartiennent tous deux au mouvement dit de théologie négative, d'après lequel nous ne pouvons rien prédiquer de Dieu, qui est au-delà de l'essence (Cf. Platon, *République*).

les causes, et par là, en toute rigueur, elles ne prouvent rien, autrement dit : elles ne prouvent pas davantage que l'existence de cette idée de Dieu.

VIII §15 Je n'étais encore qu'un enfant qui commençait à s'inquiéter de ces problèmes éternels, lorsque dans un certain livre, dont je ne veux pas me souvenir de l'auteur, je lus ceci : « Dieu est un grand X sur la barrière ultime des connaissances humaines ; à mesure que la science progresse, la barrière se lève. » Et j'écrivis en marge : « En-deçà de la barrière, tout s'explique sans Lui ; au-delà de la barrière, rien ne s'explique, que cela soit avec ou sans Lui ; en conséquence de quoi Dieu surpasse toutes choses. » Et je me maintiens sur le chemin de cette sentence, concernant le Dieu-Idée, celui des preuves. On attribue à Laplace la phrase d'après laquelle il n'avait pas besoin de l'hypothèse de Dieu pour construire son système de l'origine de l'Univers, et dans ce sens, cela ne fait aucun doute. L'idée de Dieu ne nous aide en rien pour ce qui est de mieux comprendre l'existence, l'essence, et la finalité de l'Univers.

VIII §16 Qu'il y ait un Être suprême infini, absolu et éternel, dont nous ne connaissons pas l'essence, et qui ait créé l'Univers, n'est pas plus concevable que l'hypothèse d'après laquelle la base matérielle de l'Univers lui-même, sa matière, serait éternelle, infinie et absolue. En nous disant que Dieu a créé l'Univers, nous ne comprenons pas mieux ce dernier. Absolument pas. Il s'agit d'une pétition de principe, ou d'une solution purement verbale pour dissimuler notre ignorance. A la vérité, nous déduisons l'existence du créateur du fait de l'existence de la création[212], et à aucun moment l'on ne justifie rationnellement l'existence de cette dernière ; du fait, l'on ne tire pas une nécessité, ni que le tout soit nécessaire.

212 NDT : Comme le rappelle ce mot du moyen-âge : *Coeli et terra innenarant Dei gloriam* – Le ciel et la terre raconte la gloire de Dieu.

VIII §17 Or, si du mode d'être de l'Univers, nous passons à ce qu'on appelle l'ordre, dont on suppose qu'il nécessite un ordonnateur, il faut dire alors que l'ordre est ce qui est, et que nous ne le concevons pas autrement qu'il n'est. Cette preuve de l'existence d'un ordre dans l'Univers implique un passage de l'idéal au réel, une projection de notre esprit hors de lui-même, la présupposition d'après laquelle l'explication rationnelle d'une chose produit cette chose elle-même. L'art humain, instruit par la Nature, a un devenir conscient par lequel il comprend la manière de faire, et ensuite, nous rapportons ce faire artistique et conscient à la conscience d'un artiste, dont nous ignorons de quelle Nature il a appris son art.

VIII §18 La comparaison devenue classique entre l'horloge et l'horloger est inapplicable à un Être absolu, infini, et éternel. Encore une fois, c'est une manière supplémentaire de ne rien expliquer. En effet, dire que le monde est comme il est, et non pas autrement, parce que Dieu le fit ainsi, sans savoir la raison pour laquelle il le fit ainsi, revient à ne rien dire. Et si nous savons la raison pour laquelle Dieu fit le monde de cette manière, Dieu devient superflu, et la raison seule suffit. Si tout était fait de mathématiques, s'il n'y avait pas d'élément irrationnel, l'explication par un Suprême Ordonnateur ne serait venue à l'idée de personne, explication qui n'est que la raison de l'irrationnel, ou autre cache-misère de notre ignorance. Et nous ne parlons pas de cette idée ridicule, d'après laquelle, en jetant au hasard des caractères d'imprimerie, le *Don Quichotte* pourrait s'en trouver composé. Il en sortirait tout autre chose, qui parviendrait à être un *Don Quichotte* pour ceux qui devraient s'en remettre à cela, qui s'y formeraient, et qui y participeraient[213].

213 NDT : Nous avouons que la phrase est obscure. Particulièrement sur le point suivant : ceux qui *font partie* du Don Quichotte ont-ils conscience d'appartenir à un roman ? L'espagnol dit : *Saldría compuesta cualquier otra cosa que llegaría a ser un* Quijote *para los que a ella tuviesen que atenerse y en ella se formasen y formaran parte de ella.* Marcel Faure-Beaulieu traduit ainsi : « Il en sortirait la composition de n'importe quelle autre chose qui serait un Don Quichotte pour ceux qui auraient à s'y tenir, à s'y former, à en faire partie. » (p. 180)

VIII §19 Cette prétendue preuve, devenue classique, se réduit au fond à hypostasier ou substantiver l'explication ou la raison d'un phénomène, à dire que la Mécanique fait le mouvement ; la Biologie, la vie ; la Philologie, le langage ; la Chimie, les corps ; sans pour autant glorifier la science, ni en faire une puissance distincte des phénomènes dont nous l'extrayons ou distincte de notre esprit, qui l'extrait. Cependant, ce Dieu ainsi obtenu, qui n'est que la raison hypostasiée et projetée à l'infini, il n'y a aucun moyen de le sentir comme quelque chose de vivant et de réel, ni même de le concevoir autrement que comme une simple idée qui mourra avec nous.

VIII §20 On se demande, par ailleurs, si une chose quelconque, imaginée mais inexistante, n'est pas inexistante pour la simple et bonne raison que Dieu n'en veut pas ou si Dieu n'en veut pas pour la bonne raison qu'elle n'existe pas, à cause de son impossibilité, autrement dit : ne peut-elle être parce que Dieu le veut ainsi, ou Dieu n'en veut-il pas parce que, du fait de son impossibilité intrinsèque, cette chose ne peut pas être ? Dieu doit se soumettre au principe logique de contradiction, et il ne peut pas faire, à en croire ce que disent les théologiens, que deux et deux fassent plus ou moins que quatre. La loi de la nécessité, soit est au-delà de Dieu, soit est Dieu lui-même. Et dans l'ordre moral, l'on se demande si le mensonge, ou l'homicide, ou l'adultère, sont des maux parce que Dieu l'établit ainsi, ou si Dieu l'établit ainsi précisément parce qu'il s'agit de maux. Dans le premier cas, soit Dieu est un Dieu capricieux et absurde, qui établit une loi, tout en ayant pu en établir une autre, soit Il obéit à une Nature et à une essence intrinsèque des choses en soi, indépendantes de Lui, autrement dit : indépendantes de sa volonté souveraine. Or, s'il en est ainsi, s'il obéit à une quelconque raison d'être des choses, alors cette raison – si d'aventure nous la connaissions – nous suffirait sans que nous ayons besoin de Dieu en aucune manière.

Cependant, ne la connaissant pas, non plus que Dieu, nous ne sommes éclairés en rien. Cette raison serait au-dessus de Dieu. Il n'y a pas non plus lieu de dire que cette raison est Dieu lui-même, raison suprême des choses. Une raison telle que celle-là, une raison nécessaire, n'a rien de personnel. La personnalité lui donne la volonté. Or, c'est ce problème des relations entre la raison nécessairement nécessaire, Dieu, et sa volonté, nécessairement libre quant à elle, qui fera toujours du Dieu logique ou aristotélicien un Dieu contradictoire.

VIII §21 Les théologiens scolastiques n'ont jamais su résoudre les difficultés où ils se trouvaient en tentant de concilier la liberté humaine avec la prescience divine, et avec la connaissance que Dieu a du futur contingent et libre ; et, à la vérité, c'est parce que le Dieu rationnel ne peut absolument pas s'appliquer à ce qui est contingent, du fait que la notion de contingence n'est au fond que la notion d'irrationalité. Le Dieu rationnel est forcément nécessaire dans son être et dans son agir ; dans tous les cas, il ne peut rien faire qui ne soit le meilleur, et peu importe qu'il y ait diverses choses qui soient également les meilleures, dès lors qu'entre des possibilités en nombre fini, il n'y en a qu'une qui soit appropriée à la fin qu'il se propose, de même qu'entre lignes en nombre infini qu'on peut tracer d'un point à un autre, il n'y en a qu'une qui soit une droite. Or, le Dieu rationnel, le Dieu de la Raison, ne peut rien faire d'autre que de suivre chaque fois la ligne droite, celle qui conduit le mieux à la fin qu'il se propose, fin aussi nécessaire qu'est nécessaire la seule ligne droite qui y conduit. De la sorte, l'on remplace la divinité de Dieu par sa nécessité. Or, dans la nécessité de Dieu périt sa volonté libre, autrement dit : sa personnalité consciente. Et le Dieu auquel nous aspirons, le Dieu qui doit sauver notre âme du néant, le Dieu immortalisateur, ne peut être qu'un Dieu arbitraire.

VIII §22 C'est que Dieu ne peut être Dieu au motif qu'il pense, il ne peut l'être qu'au motif qu'il oeuvre, qu'il crée ; il ne s'agit pas d'un Dieu contemplatif, mais d'un Dieu actif. Un Dieu-Raison, un Dieu théorique ou contemplatif, tel ce Dieu du rationalisme théologique, est un Dieu qui s'absorbe tout entier dans sa propre contemplation[214]. Comme nous le verrons, correspond à ce Dieu la vision béatifique comme expression suprême de la félicité éternelle. Un Dieu quiétiste, au bout du compte, aussi vrai que la raison elle-même est quiétiste de par son essence propre.

VIII §23 Demeure l'autre célèbre preuve de l'existence de Dieu, celle du sentiment partagé, supposé unanime chez tous les peuples, en faveur de la croyance en un Dieu. Cependant, cette preuve n'est pas à la vérité une preuve rationnelle, et elle ne vient pas non plus à l'appui du Dieu rationnel qui explique l'Univers. Le Dieu qu'elle soutient, c'est celui du cœur, celui qui nous fait vivre. Cette preuve, nous ne pourrions l'appeler « rationnelle » que si et seulement si nous croyions que la raison est le sentiment partagé, plus ou moins unanimement, par les peuples ; bref : que si nous appelions « raison » le suffrage universel, que si nous transformions en raison la *vox populi* qui se dit *vox dei*.

VIII §24 C'est ce que croyait cet homme tragique et ardent que fut Lamennais, Lamennais qui disait que la vie et la vérité n'étaient qu'une seule et même chose – que n'est-ce le cas ! – et qui déclara que la raison était une, universelle ; perpétuelle et sainte (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, IV, 13). Et il glosa sur le *aut omnibus credendum est aut nemini* de Lactance[215] (soit il faut croire tout le monde, soit il ne faut croire personne), sur l'idée d'Héraclite d'après laquelle toute opinion individuelle est faillible[216],

214 NDT : Tel est aussi l'autiste, pure pensée qui se pense elle-même (*noésis noéséos*), figure du Dieu aristotélicien sur la Terre.
215 NDT : Lactance, *Institutions divines*, III, IV
216 NDT : Héraclite disait : « Jouets d'enfants, les opinions humaines » (Fragment 15 (70)) ; « alors que le discours vrai

et celle d'Aristote d'après laquelle la plus forte preuve qu'on puisse administrer est le sentiment partagé par tous les hommes, et surtout, il commenta le propos de Pline (*Panégyrique de Trajan*, LXII) d'après lequel un seul ne saurait tromper tout le monde, de même que tout le monde ne saurait tromper quelqu'un – *nemo omnes, neminem, omnes fefellerunt*. Souhaitons-le ! Par ailleurs, un propos de Cicéron (*De Natura deorum*, III, II, 5 et 6) s'achève sur la recommandation de croire à ce que disent nos aînés, même s'ils ne nous donnent pas de raisons : *majoribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita credere*.

VIII §25 Oui, supposons universelle et constante cette opinion des Anciens, qui prétend que le divin pénètre la Nature entière, et supposons qu'il s'agisse là d'un de ces dogmes des pères dont parle Aristote, *Πάτριος δόξα* (*Métaphysique*, VII, 7) ; cela prouverait seulement qu'il existe un motif qui pousse les peuples et les individus – tous ou presque, ou du moins beaucoup – à croire en un Dieu. Cependant, ne serait-ce pas qu'il y aurait des illusions et des paralogismes qui se fondent sur la nature humaine elle-même ? Tous les peuples ne commencent-ils pas par croire que le soleil tourne autour d'eux ? Or, n'est-il pas naturel que nous tendions tous à croire ce qui satisfait notre aspiration ? Dirons-nous, avec W. Hermann (qu'on se reporte à la *Dogmatique chrétienne systématique*, dans le tome *Religion chrétienne systématique,* de la collection Culture du présent, éditée par P. Hinneberg), « que s'il existe un Dieu, il ne nous a pas laissé sans indication à son sujet, et qu'il veut qu'on parvienne à lui » ?

VIII §26 Il s'agit très certainement d'un pieux désir, mais pas d'une raison au sens strict du terme, puisque nous ne lui appliquons pas la sentence

est universel, les nombreux vivent en ayant la pensée comme une chose particulière » (Fragment 7 (2)) ; « il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (Fragment 9 (89)) ;

augustinienne – qui n'est pas non plus une raison –, et qui dit : « Dès lors que tu me cherches, c'est que tu m'as trouvé[217] ». D'après Augustin, Dieu est celui qui fait que nous le cherchions.

VIII §27 Ce célèbre argument du sentiment partagé, prétendu unanime chez tous les peuples, qui est celui que les Anciens employèrent le plus, suivant en cela un sûr instinct, n'est au fond – transposé de la collectivité à l'individu – que la prétendue preuve morale que Kant, dans sa *Critique de la raison pratique*, employa, autrement dit : celle qui se tire de notre conscience[218] – ou plutôt de notre sentiment de divinité –, et qui n'est pas une preuve strictement et spécifiquement rationnelle, mais vitale, et qui ne saurait valoir pour le Dieu logique, l'*ens summum*, l'Être très-simple et très-abstrait, le premier moteur immobile et impassible, le Dieu-Raison, au bout du compte, qui ne souffre pas et n'aspire à rien. Elle vaut pour le Dieu biotique, l'être très-complexe et très-concret, le Dieu patient qui souffre et aspire en nous et avec nous, le Père du Christ, celui qui ne peut aller sans l'homme, sans son Fils (cf. Jean, XIV, 6), et dont la révélation est historique, ou anecdotique si l'on veut, mais pas philosophique ou catégorique.

VIII §28 Le sentiment unanimement partagé par les peuples – du moins, le supposons-nous tel – ou autrement dit : l'universelle aspiration de toutes les âmes humaines parvenues à la conscience de leur humanité, et qui veulent être le sens et la fin de l'Univers, cette aspiration-là, qui n'est autre que l'essence même de l'âme, le *conatus*, le désir de persister éternellement, la lutte pour que ne se rompe pas la continuité de la conscience, nous mène au Dieu humain, anthropomorphique, projection de notre conscience dans la Conscience de l'Univers, dans le Dieu qui donne sens humain et finalité

217 NDT : On trouve un propos approchant dans Augustin, *Homélie sur l'Évangile de Jean*, TR. 63, I

218 NDT : Kant, *Critique de la raison pratique*, I, II, §3 : « il est moralement nécessaire d'admettre l'existence d'un Dieu. (…) Cette nécessité morale est *subjective*, c'est-à-dire un besoin ».

humaine à l'Univers, et qui n'est ni l'*ens summum*, ni le *primum movens*, ni le créateur de l'Univers, ni l'Idée-Dieu. Il s'agit d'un Dieu vivant, subjectif – lequel n'est donc que la subjectivité objectivée ou la personnalité universalisée –, il s'agit d'un Dieu qui est plus qu'une simple idée, et qui est volonté avant d'être raison. Dieu est amour, autrement dit : il est volonté. La raison, le Verbe, dérive de lui, mais lui, le Père, est avant tout Volonté.

VIII §29 « Il ne fait aucun doute – écrit Ritschl (*Justification et Pardon*, III, 5) – que la personnalité spirituelle de Dieu est tout-à-fait sous-évaluée dans la théologie antique, qui la limite aux fonctions de connaître et de vouloir. La conception religieuse ne peut pas faire moins que d'appliquer aussi à Dieu l'attribut du sentiment spirituel. Cependant, la théologie antique s'en tenait à l'impression d'après laquelle le sentiment et l'affect sont les marques d'une personnalité finie et créée, elle transformait la conception de la félicité divine, par exemple, en connaissance éternelle de soi, et la conception de la haine en châtiment du péché, passé en habitude. » Oui, ce Dieu logique, obtenu par la voie de la négation, était un Dieu qui, à la vérité, n'aimait ni ne haïssait personne, puisqu'il ne jouissait pas plus qu'il ne souffrait. C'était un Dieu sans peine ni gloire, inhumain, et sa justice était une justice rationnelle ou mathématique, autrement dit, une injustice.

VIII §30 Il faut déduire les attributs du Dieu vivant, du Père du Christ, de sa révélation historique dans l'Évangile et dans la conscience de chaque fidèle chrétien, et non de raisonnements métaphysiques qui ne conduisent qu'au Dieu-Néant de Scot Erigène, au Dieu rationnel ou panthéiste, au Dieu athée, et au bout du compte, à la divinité dépersonnalisée.

VIII §31 Et c'est parce qu'on ne parvient pas au Dieu vivant, au Dieu humain, en empruntant la voie de la raison, mais en prenant le chemin de l'amour et

de la souffrance. La raison nous séparerait bien plutôt de Lui. Il n'est pas possible de commencer par le connaître pour l'aimer ensuite ; il faut commencer par l'aimer, par aspirer à être avec Lui, par avoir faim de Lui, avant de le connaître. La connaissance de Dieu s'ensuit de l'amour de Dieu, et c'est une connaissance qui n'a rien de rationnel, ou presque. En effet, Dieu est indéfinissable. Vouloir définir Dieu, c'est prétendre lui fixer des limites dans notre esprit, autrement dit : le tuer. Dans la mesure où nous essayons de le définir, c'est le néant qui nous vient.

VIII §32 L'idée de Dieu de la théologie soi-disant rationnelle n'est rien de plus qu'une hypothèse, comme par exemple l'idée d'éther.

VIII §33 L'éther, en effet, n'est qu'une entité hypothétique, et qui n'a de valeur qu'en tant qu'elle explique ce que nous tentons d'expliquer par son moyen : la lumière, ou l'électricité, ou encore la gravitation universelle, et elle ne vaut qu'en tant qu'on ne peut expliquer ces faits d'une autre manière. De la même façon, l'idée de Dieu est elle aussi une hypothèse, qui n'a de valeur qu'en tant que, par elle, nous expliquons ce que nous nous efforçons d'expliquer grâce à elle : l'existence et l'essence de l'Univers, et encore : tant que nous ne trouvons pas ailleurs de meilleure explication. Or, comme en réalité, l'explication ne nous vient pas mieux avec cette idée que sans, l'idée de Dieu, suprême pétition de principe, manque son but.

VIII §34 Toutefois, si l'éther n'est qu'une hypothèse pour expliquer la lumière, l'air, en revanche, est quelque chose qui se sent immédiatement ; et quand bien même nous ne pourrions expliquer le son par son moyen, nous en aurions toujours la sensation directe, surtout celle de son absence, dans les moments d'asphyxie, de manque d'air. De la même manière, Dieu lui-même – et non plus l'idée de Dieu – peut devenir une réalité immédiatement sentie,

et même si nous n'expliquons pas, grâce à son idée, l'existence ou l'essence de l'Univers, nous avons parfois le sentiment direct de Dieu, surtout dans les moments d'asphyxie spirituelle. Et ce sentiment – soyez attentifs, car là réside tout son tragique, et le sentiment tragique de toute la vie – est un sentiment de soif de Dieu, un sentiment de manque. Croire en Dieu, c'est d'abord, comme nous le verrons, vouloir que Dieu existe, c'est ne pouvoir vivre sans Lui.

VIII §35 Lorsque j'ai voyagé sur les terres de la raison à la recherche de Dieu, je n'ai pu le rencontrer, car je ne me laissais pas berner par l'idée de Dieu, pas plus que je ne pouvais prendre Dieu pour une idée, aussi, ce fut lorsque j'errais par les étendues désertiques du rationalisme, que je me suis dit qu'il fallait trouver quelque chose de plus consolant que la vérité, appelant de ce nom la raison, sans pour autant qu'elle me consolât en rien. Cependant, en allant s'enfoncer dans le scepticisme rationnel, d'une part, et dans le désespoir affectif d'autre part, la soif de Dieu s'est allumée en moi, et l'asphyxie spirituelle me fit sentir, avec le manque, sa réalité. Là, je voulus qu'il y ait un Dieu, que Dieu existât. Or, Dieu n'existe pas, il sur-existe bien plutôt, et nourrit notre existence tandis que nous existons.

VIII §36 Dieu, qui est l'Amour, le Père de l'Amour, est en nous fils de l'amour. Il y a des hommes légers et tournés vers l'extérieur, esclaves de la raison, qui nous y pousse, pour croire avoir dit quelque chose en avançant que bien loin que Dieu ait fait l'homme à son image et ressemblance[219], ce serait l'homme qui aurait fait son Dieu ou ses dieux à son image et ressemblance. Cela, ils l'avancent sans signaler, frivoles qu'ils sont, que s'il en est ainsi pour le second membre de l'affirmation – comme c'est bien le cas – c'est parce que le premier n'est pas moins vrai. En effet, Dieu et l'homme se créent

219 NDT : Formule de la Genèse.

mutuellement. Dieu se fait ou se révèle en l'homme, et l'homme se fait en Dieu. Dieu se fit lui-même, *Deus ipse fecit*, a dit Lactance (*Divinarum institutionum*, II, 8), et nous pouvons dire qu'il se fait lui-même en ce moment même, en l'homme, et pour l'homme. Or, si chacun d'entre nous, dans l'impulsion de son amour, dans sa soif de divinité, s'imagine Dieu à sa mesure, et si Dieu se fait pour chacun à sa mesure, alors il y a un Dieu collectif, social, humain, qui résulte de toutes les imaginations humaines qui le peignent. Car Dieu est et se révèle dans la collectivité. Et Dieu est la conception humaine la plus riche et la plus personnelle.

VIII §37 Le Maître de divinité nous dit d'être parfaits, comme est parfait notre Père qui est aux cieux (Mathieu, V, 48), et il faut se dépêcher de sentir et de penser notre perfection, car c'est là que notre imagination parvient au niveau de l'imagination totale de l'humanité, à laquelle nous participons en Dieu.

VIII §38 La doctrine logique de la contraposition de l'extension et de la compréhension d'un concept est connue[220]. A mesure qu'un concept gagne en extension, il perd en compréhension, et inversement. Le concept le plus étendu, et par là, le moins compréhensif, est celui d'étant ou de chose, qui embrasse tout l'existant, et n'a pour seule intensité que celle d'être, et le concept le plus compréhensif et le moins étendu est celui d'Univers, lequel ne s'applique qu'à lui-même, et comprend toutes les intensités existantes. Quant au Dieu logique ou rationnel, le Dieu obtenu par voie de négation, l'être suprême, il se résume en tant que réalité, au néant, puisque comme l'enseignait Hegel, l'être pur et le pur néant sont une seule et même chose[221]. Le Dieu du cœur ou du sentiment, pour sa part, le Dieu des vivants, est l'Univers personnifié, comme tel, il est la conscience de l'univers.

220 NDT : Depuis Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*.

221 NDT : Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La Science de la logique*, I, A, §40 : « Or, cet être pur est l'*abstraction pure*, partant l'*absolument négatif* qui, pris pareillement en son immédiateté, est le *néant*. »

VIII §39 C'est un Dieu universel et personnel, très différent du Dieu individuel du monothéisme métaphysique rigide.

VIII §40 Ici, je dois signaler une fois de plus la manière dont j'oppose l'individualité à la personnalité, quoiqu'elles aient besoin l'une de l'autre. Si je puis m'exprimer ainsi, l'individualité est le contenant, et la personnalité, le contenu, ou – pourrais-je dire également, en un certain sens – ma personnalité est ma compréhension, ce que je comprends et renferme – autrement dit, l'Univers tout entier, en un certain sens – et mon individualité est mon extension. L'une est mon infinité, l'autre, ma finitude. Cent jarres de terre bien robustes sont solidement individualisées, elles peuvent néanmoins être identiques et également vides, ou tout au plus, remplies d'un même liquide homogène, tandis que deux vessies à la fine membrane, au travers de laquelle on trouve actives l'osmose et son opposée, peuvent différencier fortement l'une de l'autre, et être remplies de liquides fort complexes. De la même manière, quelqu'un peut différer fortement des autres, en tant qu'individu, comme une sorte de crustacé spirituel[222], et être très pauvre quant au contenu différentiel. Mais il y a plus : d'autant plus quelqu'un a de la personnalité, d'autant plus il a de richesse intérieure, d'autant plus il a de société en lui, et d'autant moins abrupt est le partage entre lui et les autres. Or, de la même manière, le Dieu rigide du déisme, du monothéisme aristotélicien, l'*ens summum*[223], est un être chez qui l'individualité, ou plutôt : la simplicité, étouffe la personnalité. La définition le tue, car définir, c'est poser des limites (*fines*), c'est limiter. Or, il n'y a pas à définir ce qui est absolument indéfinissable. Ce Dieu manque de richesse intérieure, il n'est

222 NDT : Le recours analogique au crustacé, pour étrange qu'il paraisse de prime abord, s'explique par la conformation spéciale des crustacés : leur squelette externe fait qu'ils sont solidement individualisés, leur extension étant par là fortement marquée, tandis qu'à l'intérieur ils sont mous et légers, ce qui donne une image de la faible compréhension.

223 NDT : L'étant suprême.

pas en lui-même société. Or, la révélation vitale pallie ce problème, grâce à la croyance en la Trinité, qui fait de Dieu une société, et même une famille en soi, en lieu et place d'une pure individualité. Le Dieu de la foi est personnel ; il est personnel, car il inclut trois personnes, car la personnalité ne se sent pas isolée. Une personne isolée cesse d'être une personne. Qui aimerait-elle, en effet ? Or, si elle n'aime pas, elle n'est pas une personne. L'on ne peut s'aimer soi-même en étant simple, sans se dédoubler par amour.

VIII §41 Ce fut le fait de sentir Dieu comme un Père, qui amena avec soi la foi en la Trinité. En effet, un Dieu Père ne saurait être un Dieu célibataire, autrement dit, solitaire. Un père est toujours père de famille. Or, le fait de ressentir Dieu comme un père a toujours induit à le concevoir non pas anthropomorphiquement, autrement dit : comme un être humain – *anthropos* –, mais andromorphiquement, autrement dit, comme un homme – *aner*. En effet, l'imaginaire populaire chrétien conçoit Dieu le Père comme un homme. Or, cela vient de ce que l'être humain, *homo*, *άνθρωπος*, ne nous est donné qu'en tant qu'homme, *vir*, *άνηρ* ou en tant que femme, mulier, *γυνή*. A cela, on peut ajouter l'enfant, qui est neutre. Et de là viennent le culte du Dieu-mère (la Vierge Marie) et celui de l'enfant Jésus, afin de satisfaire par l'imagination la nécessité sentimentale d'un Dieu-homme parfait.

VIII §42 Le culte de la Vierge, en effet, autrement nommé « mariolâtrie », qui a peu à peu élevé en dignité ce qu'il y a de divin dans la Vierge, presque jusqu'à la déifier, ne fait que répondre à la nécessité affective de faire de Dieu un homme parfait, à la nécessité de faire entrer en Dieu la féminité. Depuis que l'expression « mère de Dieu » – *θεότοκ ος* – *deipara*, a vu le jour, la piété catholique a exalté la Vierge Marie, allant jusqu'à la déclarer co-rédemptrice, et jusqu'à intégrer dans le dogme sa conception sans la tache du péché originel – ce qui la situe entre l'Humanité et la Divinité – et plus près

de cette dernière que de la première. Et l'on soupçonne qu'avec le temps, il se peut qu'on en soit arrivé à faire de Marie quelque chose comme une personne divine de plus.

VIII §43 Peut-être la Trinité s'est-elle ainsi muée en Quaternité. Si *πνευμα* – esprit, en grec – avait été féminin au lieu d'être neutre, qui sait si l'on n'aurait pas déjà fait de la Vierge Marie une incarnation ou une humanisation de l'Esprit Saint ? Le texte de l'Evangile selon saint Luc, au verset 25 du chapitre I, où se trouve racontée l'Annonciation par l'ange Gabriel qui lui dit : « L'Esprit Saint viendra sur toi » - *πνευμα άγιον έπελεύσται έπι σέ* – aurait suffit pour une piété enflammée qui ne sait que trop souvent plier à ses désirs la spéculation théologique. Et l'on aurait fait un travail parallèle en divinisant Jésus, le Fils, et en l'identifiant au Verbe.

VIII §44 De toutes manières, le culte de la Vierge, le culte de l'éternel féminin, celui de la divine maternité, vint compléter la personnalisation de Dieu en en faisant une famille.

VIII §45 Dans l'un de mes livres (*Vie de Don Quichotte et Sancho*, II, 67), j'ai dit que « Dieu était et est encore, dans nos esprits, de genre masculin. Sa manière de juger et de condamner les hommes est toute virile ; elle n'est pas celle d'une personne humaine au-dessus du sexe. C'est une manière de Père. Or, pour compenser cela, il y avait besoin de la Mère, la mère qui pardonne toujours, la mère qui ouvre toujours les bras à l'enfant quand celui-ci fuit la main prête à s'abattre ou le sourcil froncé du père irrité ; la mère dans le giron de laquelle on cherche, à titre de réconfort, l'obscure souvenance de la tiède paix de l'inconscience, inconscience qui y fut l'aube qui précéda notre naissance, et une pointe de ce lait suave qui embauma nos songes d'innocence ; la mère qui ne connaît pas d'autre justice que le

pardon, ni d'autre loi que l'amour. Notre représentation pauvre et imparfaite d'un Dieu à la longue barbe, et à la voix tonnante, d'un Dieu qui impose des préceptes et prononce des sentences, d'un Dieu chef de famille, *pater familias* à la mode romaine, a besoin d'être compensé et d'être complété ; or, comme au fond nous ne pouvons concevoir le Dieu vivant et personnel au-dessus des caractéristiques humaines, ni non plus au-dessus des caractéristiques viriles, et moins encore un Dieu neutre ou hermaphrodite, nous en venons à lui donner un Dieu féminin, aussi a-t-on placé, à côté de Dieu le Père, une Déesse-Mère, celle qui pardonne toujours, car – comme elle regarde tout un chacun d'un amour aveugle – elle voit toujours le fond du péché, et là, la justice irremplaçable du pardon... »

VIII §46 A tout cela, je dois à présent ajouter que non seulement nous ne pouvons concevoir le Dieu vivant et intégral comme étant seulement un Dieu viril, mais encore : nous ne pouvons non plus le concevoir comme étant seulement un individu, comme la projection d'un moi solitaire, hors de toute société, d'un moi qui serait à la vérité un moi abstrait. Mon moi vivant est un moi qui est en réalité un nous ; mon moi vivant, personnel, n'a de vie que dans les autres, tient sa vie des autres, et ne vit que pour les autres mois. Je suis le produit d'une multitude d'aïeux, dont je porte en moi l'extraction, et en même temps, je porte en moi en puissance une multitude de petits-enfants, et Dieu, projection de moi à l'infini – ou bien plutôt est-ce moi qui suis une projection de Dieu à l'infini – est lui aussi une multitude. Et c'est de là, autrement dit : de la nécessité de sauver la personnalité de Dieu, ou pour le dire autrement : de la nécessité de sauver le Dieu vivant, que procède la nécessité d'une foi, une foi affective ou imaginative, la nécessité de le concevoir et de le ressentir comme contenant une certaine multiplicité intérieure.

VIII §47 Le sentiment païen de divinité vivante pallia ce problème grâce au polythéisme. Ce qui constitue véritablement sa divinité, c'est la conjonction des dieux qu'il comporte, c'est la république qu'ils forment. Bien plutôt que Zeus le Père (Jupiter), c'est la société entière de tous les dieux et de tous les demi-dieux qui forment le Dieu véritable du paganisme hellénique. De là vient la solennité de l'invocation de Démosthène, lorsqu'il invoque tous les dieux, et toutes les déesses : *τοῖς θεοῖς εὔχομαι πασι καί πάσαις*. Or, lorsque les raisonneurs substantivèrent le terme de Dieu – *θεός* – qui est à proprement parler un adjectif, une qualité prédiquée de chacun des dieux, et lorsqu'ils le flanquèrent d'un article, ils forgèrent *le dieu* – *ό θεός* – abstrait, le dieu mort du rationalisme philosophique, une qualité substantivée, et par conséquent, manquant de personnalité. Car *le* dieu n'est rien d'autre que *ce qui* est divin. Or, l'on ne peut, sans risque pour le sentiment, passer du fait de sentir la divinité en tout, à sa substantivation, et changer la divinité en Dieu. Le Dieu aristotélicien, celui des preuves logiques, n'est rien de plus que la Divinité, autrement dit : un concept, et non une personne vivante que l'on peut sentir, et avec laquelle l'homme peut communiquer par l'amour. Ce Dieu n'est rien d'autre qu'un adjectif substantivé, c'est un Dieu constitutionnel, qui règne, mais ne gouverne pas ; la Science est sa charte constitutionnelle.

VIII §48 Et même dans le paganisme gréco-latin, l'on constate la tendance au monothéisme vivant dans le fait de sentir et de concevoir Zeus comme un père, *Ζευς πατήρ* comme l'appelle Homère, *Iu* – *piter*, c'est-à-dire *Iu* – *pater* chez les latins, comme le père de toute une famille fort étendue de dieux et de déesses, qui forment avec lui la Divinité.

VIII §49 De la conjonction du polythéisme païen et du monothéisme juif, qui s'est essayé par d'autres moyens à sauver la personnalité de Dieu, a résulté le sentiment du Dieu catholique, lequel est société comme était société ce

Dieu païen dont j'ai parlé, et est un comme le Dieu d'Israël finit par le devenir. Or, telle est la Trinité, dont le déisme rationaliste, plus ou moins imprégné de christianisme, mais toujours unitaire ou socinien[224], a rarement réussi à comprendre le sens le plus profond.

VIII §50 Or, le fait est que nous ressentons Dieu, non pas tant comme une conscience surhumaine, mais comme la conscience même du genre humain tout entier, passé, présent, et futur, comme la conscience collective de toute la série des générations, et même davantage : comme la conscience totale et infinie qui embrasse et maintient dans l'être toutes les consciences, infrahumaines, humaines, et peut-être surhumaines. Cette divinité qui pénètre tout, depuis la forme vivante la plus basse – autrement dit : la moins consciente – jusqu'à la plus haute, en passant par notre humaine conscience, nous la sentons personnalisée, consciente d'elle-même, en Dieu. Or, à cette gradation des consciences, où l'on sent un saut qui va de notre conscience humaine, à la conscience pleinement divine, à la conscience universelle, correspond la croyance aux anges, avec leurs diverses hiérarchies, qui forment comme un intermédiaire entre notre conscience humaine et celle de Dieu. Ces gradations, une foi cohérente avec elle-même doit les tenir pour infinies, dès lors qu'il n'y a que par un nombre infini de niveaux que l'on puisse passer du fini à l'infini.

VIII §51 Le rationalisme déiste conçoit Dieu comme Raison de l'Univers, cependant, sa logique le mène à le concevoir comme une raison impersonnelle, autrement dit : comme une idée, tandis que le vitalisme déiste ressent et imagine Dieu comme une conscience, et du même coup, comme une personne, ou plutôt comme une société de personnes. En effet, la conscience de chacun d'entre nous est une société de personnes ; en moi,

224 NDT : Courant chrétien libéral fondé par Faust Socin, refusant le dogme trinitaire.

divers moi vivent, jusques et y inclus les mois de ceux avec qui je vis.

VIII §52 En effet, le Dieu du rationalisme déiste, le Dieu dont l'existence peut recevoir des preuves logiques, l'*ens realissimum* et le premier moteur immobile, n'est autre que la raison suprême, mais dans le même sens du mot « raison » que celui que nous employons pour appeler « raison de la chute des corps » la loi de la gravitation universelle, laquelle loi est son explication. Mais d'aucuns diront que ce que nous appelons « loi de la gravitation universelle », de même que n'importe quelle autre loi ou principe mathématique, est en fait une réalité *sui generis* et indépendante, que c'est un ange, que c'est quelque chose ayant conscience de soi et des autres. Serait-ce une personne ? Certes non. Ce n'est rien de plus qu'une idée, privée de toute réalité hors de l'esprit de celui qui la conçoit. Or, il en va bien ainsi de ce Dieu Raison : ou bien il a conscience de lui-même, ou bien il est privé de réalité hors de l'esprit de qui le conçoit. Et s'il a conscience de lui-même, cela signifie qu'il est une raison personnelle, et alors toute la valeur de ces preuves s'évanouit, car lesdites preuves ne démontraient l'existence que d'une raison, et non d'une conscience suprême. Les mathématiques démontrent un ordre, une régularité, une raison dans la série des phénomènes mécaniques, mais elles ne démontrent pas que cette raison est consciente d'elle-même. Elle met en œuvre une nécessité logique, mais la nécessité logique ne démontre pas la nécessité théologique ou finaliste. Or, là où il n'y a pas de finalité, il n'y a pas non plus de personnalité, pas plus qu'il n'y a de conscience.

VIII §53 Aussi, le Dieu rationnel, autrement dit le Dieu qui n'est autre que la Raison de l'Univers, se détruit lui-même dans notre esprit en tant que Dieu, et ne renaît en nous que lorsque dans notre cœur, nous le ressentons comme personne vivante, comme Conscience, et non plus seulement comme raison

impersonnelle et objective de l'Univers. Il nous suffit, pour nous expliquer rationnellement la construction d'une machine, de connaître la science mécanique de celui qui l'a construite ; cependant, afin de comprendre que cette machine existe, et que par conséquent ce n'est point la Nature, mais les hommes qui l'ont faite, nous devons faire l'hypothèse d'un constructeur conscient. Toutefois, cette seconde partie du raisonnement n'est pas applicable à Dieu, même si l'on dit qu'en Lui, la science mécanique et le mécanisme, qui construisent la machine, sont une seule et même chose. Du point de vue de la raison, cette identification n'est qu'une pétition de principe. C'est ainsi que la raison détruit cette Raison Suprême conçue comme personne.

VIII §54 En effet, cette dernière diffère de la raison humaine, laquelle raison à son tour ne se nourrit pas elle-même, mais se nourrit de l'irrationnel, de la conscience vitale tout entière, de la volonté et du sentiment ; cette raison qui est la nôtre est incapable de nous démontrer l'existence d'une Raison Suprême, qui devrait à son tour se nourrir de ce qu'il y a de suprêmement irrationnel, de la Conscience Universelle. La révélation sentimentale et imaginative, par l'amour, par la foi, par l'action de personnalisation, de cette Conscience Suprême, est ce qui nous porte à croire au Dieu vivant.

VIII §55 Or, ce Dieu, le Dieu vivant, ton Dieu, notre Dieu, est en moi comme en toi, il vit en nous, et nous-mêmes nous vivons, nous nous mouvons, et nous sommes en Lui. Il est en nous par la soif que nous avons de Lui, par l'aspiration par laquelle il se fait désirer. C'est le Dieu des humbles, car Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages, Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes, à en croire l'Apôtre[225] (I Corinthiens, I, 27). Et Dieu est en tout un chacun selon que tout un chacun

225 NDT : Paul de Tarse.

le ressent et l'aime. « Si de deux hommes, l'un prie le Dieu véritable avec hypocrisie, tandis que l'autre prie une idole avec toute la passion de l'infini, c'est en réalité le premier qui prie une idole, tandis qu'en vérité, le second s'adresse à Dieu[226]. » Autant dire que le Dieu véritable est celui que l'on prie et auquel on aspire authentiquement. La superstition elle-même peut être plus révélatrice que la théologie. Le vieux patriarche à la longue barbe et aux longs cheveux blancs, qui apparaît entre les nuages portant à la main le globe du monde, est plus vivant et plus authentique que l'*ens realissimum* de la théodicée.

VIII §56 La raison est une force analytique, autrement dit : dissolvante, lorsqu'au lieu d'agir sur la forme des intuitions, qu'elles procèdent de l'instinct individuel de conservation, ou de l'instinct social de perpétuation, elle se met à agir sur le fond, sur la matière même des intuitions. La raison met de l'ordre dans les perceptions sensibles qui nous donnent le monde matériel ; cependant, lorsque son analyse s'applique à la réalité des perceptions elles-mêmes, elles les dissout pour nous, et nous plonge dans un monde d'apparences, un monde d'ombres sans consistance, car la raison, mis à part pour ce qui est formel, est nihiliste, force d'anéantissement. Et elle remplit ce même rôle effrayant lorsqu'on la tire de son domaine propre pour la porter à scruter les intuitions imaginaires que nous prodigue le monde spirituel. En effet, la raison annihile et l'imagination informe, elle intègre ou encore totalise ; la raison seule, par elle-même, tue, et l'imagination est ce qui donne la vie. S'il est bien certain que l'imagination seule, en elle-même, en nous donnant une vie sans limites, nous porte à nous confondre en tout, il faut admettre qu'elle nous tue également, elle nous tue par excès de vie. La raison, la tête, nous dit : rien ! ; l'imagination, le cœur, nous dit : tout ! ; et entre rien et tout, le tout et le rien se fondant en nous, nous vivons en Dieu, qui est tout, et Dieu

226 NDT : Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques* – double traduction.

vit en nous, Dieu sans qui nous ne sommes rien. La raison va répétant : « Vanité des vanités, tout est vanité ! » Et l'imagination lui réplique : « Plénitude des plénitudes, tout est plénitude ! » C'est ainsi que nous vivons la vanité de la plénitude, ou la plénitude de la vanité.

VIII §57 Il est si vrai que cette nécessité vitale de vivre arrache des tripes de l'homme un monde illogique, irrationnel, personnel ou divin, que lorsque l'homme ne croit pas en Dieu ou croit ne pas y croire, il croit tout de même en un petit dieu maison, ou encore en un petit démon[227], ou en un augure, ou en un fer à cheval peut-être dégoté au hasard des chemins, et qu'il porte contre son cœur pour qu'il lui porte chance, et le défende contre cette même raison dont ils s'imaginent être les fidèles et dévoués serviteurs.

VIII §58 Le Dieu dont nous avons soif est le Dieu que nous prions, le Dieu du *Pater noster*, de l'oraison dominicale ; le Dieu à qui nous demandons, avant tout et par-dessus tout – qu'il nous rende compte de cela ou non – qu'il fonde notre foi, notre foi en Lui, qu'il fasse que nous croyions en Lui, qu'il devienne lui-même en nous. C'est le Dieu dont nous demandons que le nom soit sanctifié et que la volonté soit faite – notez : sa volonté et non sa raison – sur la terre comme au ciel ; mais en ayant le sentiment que sa volonté ne saurait être autre chose que l'essence de notre volonté, autrement dit : le désir de subsister éternellement.

VIII §59 Or, tel est le Dieu de l'amour, sans qu'on ait besoin, pour savoir comment il est, d'un autre recours que celui que peut avoir tout un chacun qui consulte son cœur, et laisse son imagination le peindre aux confins de l'Univers, nous regardant de ses millions d'yeux, qui sont les étoiles qui piquent de leur lueur le ciel nocturne. Ce en quoi tu croies, ô mon lecteur,

227 NDA : On peut ici repérer une allusion à Socrate, qui suivait son « daimon ».

voilà ton Dieu. C'est celui qui a vécu à côté de toi, qui est né avec toi, qui fut enfant quand tu fus enfant, qui s'est fait homme à mesure que tu t'es fait homme, qui se dissipe lorsque toi-même tu es dissipé, et qui forme le principe de continuité de ta vie spirituelle, car il est le principe de solidarité entre tous les hommes, de même qu'en chaque homme, et des hommes avec l'Univers, lequel est comme toi : une personne. Si tu croies en Dieu, Dieu croit en toi, et, croyant en toi, il persévère à te créer. En effet, tu n'es au fond que l'idée que Dieu a de toi ; mais tu es une idée vivante, tout comme le Dieu vivant et conscient de lui-même dont tu procèdes, ce Dieu-Conscience, et hors de ce que tu es au sein de la société, tu n'es rien. Définir Dieu ? Oui, telle est notre aspiration. Ce fut l'aspiration de Jacob. Lorsqu'il lutta toute la nuit, jusqu'au premier rayon de l'aube, contre la puissance divine, il dit : « Je te le demande, dis-moi ton nom ! » (Genèse, XXXII, 29). De même, écoutez ce que prêchait dans la chapelle de la Trinité de Brighton, le 10 juin 1849, ce grand prédicateur chrétien que fut Frédéric William Robertson, lorsqu'il dit[228] : « Et telle est notre lutte – *la* lutte. Qu'un homme sincère descende dans les profondeurs de son propre être, et qu'il nous réponde : quel est le cri qui monte de la part la plus réelle de sa nature ? Est-ce un cri qui demande le pain de chaque jour ? Ce fut ce que Jacob demanda, lors de sa *première* communion avec Dieu ; il demanda la sécurité, la conservation. Serait-ce le pardon pour nos péchés ? Jacob avait un péché à se faire pardonner ; cependant, au moment le plus solennel de son existence, il ne prononça pas une syllabe à son sujet. Ou bien serait-ce ceci : « que ton nom soit sanctifié » ? Non, mes frères. De notre humanité fragile quoique humble, le cri qui surgit dans les heures les plus terrestres de notre religion serait plutôt : « Sauve mon âme ! »; mais dans les moments moins terrestres, c'est plutôt : « Dis-moi ton nom ! »

228*Sermons du révérend F. W. Robertson*, M. A. Collection des auteurs anglais, Leipzig, Tauchnitz, I, p. 46

VIII §60 Nous nous mouvons dans un monde de mystère, et la question la plus profonde est celle qui consiste à savoir quel est l'être qui est toujours près de nous, que l'on sent parfois sans jamais le voir – qu'est-ce qui, depuis l'enfance, nous obsède par un rêve souverainement beau sans jamais s'éclairer pour nous – qu'est-ce qui, parfois, traverse l'âme comme une désolation, comme le souffle des ailes de l'Ange de la Mort, nous laissant terrifiés et muets dans la solitude – ce qui nous a touchés au plus vif, qui a fait tressaillir d'agonie notre chair, et se contracter de douleur nos sentiments moraux – qu'est-ce qui nous inspire des aspirations de noblesse, et des conceptions au sujet d'une excellence surhumaine ? Doit-on l'appeler *ça*, ou *lui* ? (*It or He* ?) Qu'est-ce que *ça* ? Qui est *lui* ? Que peuvent bien être ces pressentiments de l'immortalité et de Dieu ? Sont-ils simplement des soifs de mon propre coeur, que je prends pour quelque chose de vivant hors de moi ? Sont-ils l'écho de mes propres aspirations qui résonnent dans le vaste vide du néant ? Ou dois-je les appeler Dieu, le Père, l'Esprit ou l'Amour ? Est-ce un être vivant en moi, ou bien hors de moi ? Dis-moi ton nom, toi, terrible mystère de l'amour ! Telle est la lutte que j'ai menée durant toute ma grave existence[229]. »

VIII §61 Voilà ce que dit Robertson. Sur cela, je dois faire remarquer que : « Dis-moi ton nom ! » n'est au fond pas autre chose que : « Sauve mon âme ! ». Nous lui demandons son nom afin qu'il sauve notre âme, afin qu'il sauve l'âme humaine, afin qu'il sauve la finalité humaine de l'Univers. Or, si l'on nous dit qu'il s'appelle Lui, qu'il est ou bien l'*ens realissimum*, ou bien l'Etre Suprême, ou qu'on l'appelle de quelque autre nom métaphysique qu'on veuille bien lui donner, nous ne nous résignons pas, car nous savons que son nom métaphysique, dans son intégralité, est X, et nous persistons à lui demander son nom. Et il n'y a qu'un seul nom qui satisfasse notre aspiration :

229 NDT : Double traduction.

ce nom est Sauveur, Jésus, Dieu est l'amour qui sauve.

For the loving worm within its clod,
Were diviner than a loveless God
Amid his worlds, I will dare to say.

VIII §62 « Je m'aventurerai à dire que le ver de terre qui aime au fond de sa motte peut être plus divin qu'un Dieu sans amour au milieu de ses mondes », dit Robert Browning (*Christmaseve and Easterday*). Le divin est l'amour, la volonté personnificatrice et éternisante, celle qui ressent la soif d'éternité et d'infinité.

VIII §63 Ce que nous cherchons en Dieu, c'est nous-mêmes, c'est notre éternité. Nous cherchons à être divinisés par lui. Ce fut ce même Browning, qui dit (*Saul*, in *Dramatic Lyoies*) :

This the weakness in strenght, that I cry for ! My flesh
that I seek
In the Godhead !

VIII §64« Ce que je réclame, c'est la faiblesse dans la force ; ce que je cherche en la Divinité, c'est ma chair. »

VIII §65 Cependant, ce Dieu qui nous sauve, ce Dieu personnel, conscience de l'Univers qui embrasse et maintient dans l'être nos consciences, ce Dieu qui donne une finalité humaine à toute la création, existe-t-il ? Avons-nous une preuve de son existence ?

VIII §66 Ici, ce qui nous apparaît de prime abord, c'est le sens de cette

notion d'existence. Qu'est-ce qu'exister, et comment sont les choses dont nous disons qu'elles n'existent pas ?

VIII §67 Exister, dans toute la force étymologique de son signifié, c'est être hors de nous, hors de notre esprit : *ex-sistere*. Mais y a-t-il, hors de notre esprit, hors de notre conscience, quelque chose qui comprenne tout ce qui est connu ? Une telle chose existe sans aucun doute. La matière de la connaissance nous vient du dehors. Or, comment est cette matière ? Il est impossible de le savoir, puisque connaître, c'est informer la matière, et qu'il n'est pas question, par conséquent, de connaître l'informe en tant qu'informe. Cela aurait autant de sens que d'avoir un chaos ordonné.

VIII §68 Ce problème de l'existence de Dieu, problème insoluble par les voies de la raison, n'est au fond que le problème de la conscience de l'*ex-sistence*, et non celui de l'*in-sistence* de la conscience, autrement dit, précisément le problème de l'existence substantielle de l'âme, précisément le problème de la perpétuité de l'âme humaine, précisément le problème de la finalité humaine de l'Univers. Croire en un Dieu vivant et personnel, en une conscience éternelle et universelle qui nous connaît et qui nous aime, c'est croire que l'univers existe *en vue de* l'homme. En vue de l'homme, ou en vue d'une conscience d'ordre humain, de même nature que celle de l'homme, quoique sublimée, en vue d'une conscience qui nous connaisse et au sein de laquelle notre souvenir puisse vivre à jamais.

VIII §69 Peut-être parviendrions-nous, comme je l'ai déjà dit, à faire le sacrifice de notre personnalité, dans un suprême effort désespéré de résignation, si nous savions de source sûre qu'en mourant, elle irait enrichir une Personnalité Suprême, une Conscience Suprême, si nous savions de source sûre que l'Âme Universelle s'alimente de nos âmes et a besoin d'elles.

Peut-être pourrions-nous mourir dans une résignation désespérée ou dans un désespoir résigné, remettant notre âme à l'âme de l'humanité, léguant notre œuvre, l'œuvre qui porte le sceau de notre personne, si cette humanité devait à son tour léguer son âme à une autre âme, lorsqu'au bout du compte la conscience s'éteindra sur cette Terre toute de douleurs et de soifs. Mais s'il n'en devait pas aller ainsi ?

VIII §70 Si l'âme de l'humanité est éternelle, si la conscience collective de l'humanité est éternelle, s'il y a une Conscience de l'Univers, et que celle-ci est éternelle, au nom de quoi notre propre conscience individuelle, la tienne, lecteur, la mienne, ne le seraient-elles pas ?

VIII §71 Dans tout le vaste Univers, la conscience qui se connaît, qui s'aime et se sent, devrait-elle être une exception, unie à un organisme qui ne peut vivre que dans certaines conditions de température, devrait-elle être un phénomène passager ? Non, vouloir savoir si les astres sont, oui ou non, habités par des organismes vivants animés, par des consciences sœurs des nôtres, ne relève pas de la simple curiosité, et dans le rêve de la transmigration des âmes, passant par les astres qui peuplent les confins du ciel, gît une aspiration profonde. Le sentiment du divin nous fait désirer et croire que tout est animé, que la conscience, à un degré plus ou moins grand, s'étend à tout. Non seulement nous voulons nous sauver, mais encore nous voulons sauver le monde du néant. Voilà à quoi sert Dieu. Voilà sa finalité telle que nous l'éprouvons.

VIII §72 Que serait un Univers sans conscience pour le réfléchir et le connaître ? Que serait la raison objectivée, sans volonté ni sentiment ? Pour nous, un tel Univers et une telle raison seraient identiques au néant, en mille fois plus épouvantable.

VIII §73 Si une telle hypothèse en vient à devenir réalité, alors notre vie manque de valeur et de sens.

VIII §74 Aussi, ce qui nous porte à croire en Dieu, ce n'est pas une nécessité rationnelle, mais une angoisse vitale. Et croire en Dieu signifie avant tout et par-dessus tout – je dois le répéter – sentir la soif de Dieu, la soif de divinité, sentir son absence et le vide qu'elle laisse, bref : vouloir que Dieu existe. De plus, c'est vouloir sauver la finalité humaine de l'Univers. Car l'on pourrait aller jusqu'à se résigner à être absorbé par Dieu, s'il y a une Conscience en laquelle notre conscience vienne se fondre, si la conscience est la fin de l'Univers.

VIII §75 « Le méchant dit en son cœur : il n'y a point de Dieu. » Et il en va bien ainsi, en vérité. Car un juste peut bien se dire dans sa tête : Dieu n'existe pas ! Mais il n'y a qu'un méchant pour pouvoir se le dire au fond de son cœur. C'est une chose que de ne pas croire qu'il y ait un Dieu, ou de croire qu'il n'y en ait pas ; c'en est une autre que de se résigner à ce qu'il n'y en ait pas, c'en est une autre, quoique inhumaine et horrible. Mais vouloir que Dieu n'existe pas dépasse toute autre monstruosité morale. Même si, de fait, ceux qui renient Dieu le font par désespoir de ne pas le rencontrer.

VIII §76 Et maintenant se présente à nouveau la question rationnelle du Sphinx – en effet, le Sphinx, c'est la raison – qui est la suivante : Dieu existe-t-il ? Cette personne éternelle et éternisante qui donne sens – j'allais dire « humain », mais y en a-t-il d'autre qu'humain ? – à l'Univers, est-elle quelque chose de substantiel, hors de notre conscience, au-delà de notre aspiration ? Je tiens ici quelque chose d'insoluble, et il vaut mieux qu'il en soit ainsi. Il suffit à la raison de ne pas pouvoir prouver l'impossibilité de son existence.

VIII §77 Croire en Dieu, c'est vouloir intensément qu'il existe, et c'est en outre se conduire comme s'il existait ; c'est vivre de cette aspiration, et en faire le ressort intime de notre action. De cette aspiration, ou de cette soif de divinité, jaillit l'espérance ; de cette dernière jaillit la foi, et de la foi et de l'espérance conjuguées, jaillit la charité[230]; de cette aspiration proviennent les sentiments de beauté, de finalité, de bonté.

VIII §78 Voyons cela.

230 NDT : Nous tenons là les trois vertus dites théologales.

IX. Foi, espérance et charité

C'est une vue plus sainte et révérencieuse
des actes des dieux de les croire que de les savoir.
(Tacite, *Mœurs des Germains*, 34)

IX §1 Une fois dépassé le Dieu logique ou mort, l'on parvient et l'on revient à ce Dieu du cœur, à ce Dieu vivant, par le chemin de la foi, et non par la conviction rationnelle ou mathématique.

IX §2 Or, qu'est-ce que la foi ?

IX §3 C'est la question que pose le catéchisme de la doctrine chrétienne, tel qu'on nous l'a enseigné à l'école, et le catéchisme répond ainsi : croire ce que l'on n'a pas vu.

IX §4 Il y a une douzaine d'années, dans un essai, j'ai corrigé cette définition, en disant : « Croire ce que l'on n'a pas vu ! Non ! Il s'agit de croire ce que l'on ne voit pas. » Or, auparavant, je vous ai dit que croire en Dieu était, en première instance tout au moins, vouloir qu'il existe, désirer ardemment l'existence de Dieu.

IX §5 La vertu théologale de la foi est, d'après l'apôtre Paul, qui en a donné une définition servant de base aux analyses que le christianisme en fait, « la substance des choses qu'on espère, la démonstration de ce qui se

voit » : *helpizomenôn hupostasis pragmatôn helenchos ou blepomenôn* (Hébreux, XI, 1).

IX §6 La substance, ou bien plutôt l'aliment ou la base de l'espérance, ce qui la garantit – ce qui connecte, ou même subordonne, la foi à l'espérance. Or, de fait, ce n'est pas que nous espérions parce que nous croyons, mais bien plutôt que nous croyons parce que nous espérons. C'est l'espérance que nous plaçons en Dieu, autrement dit l'ardente aspiration à ce qu'il y ait un Dieu qui garantisse l'éternité de la conscience, qui nous porte à croire en Lui.

IX §7 Cependant, la foi, qui est en fin de compte un composé où entre un élément connu, d'ordre logique ou rationnel, conjointement avec un élément affectif, biotique ou sentimental, et à la vérité irrationnel, se présente à nous sous forme de connaissance. De là, l'insurmontable difficulté qu'il y a à la séparer d'un dogme quelconque. La foi pure, libre de tous dogmes, au sujet de laquelle j'ai tant écrit il fut un temps, est un fantasme. On ne s'en tire même pas en inventant l'histoire d'une foi en la foi. La foi requiert une matière à laquelle s'appliquer.

IX §8 La croyance est une forme de connaissance, ne serait-ce que la connaissance de notre aspiration vitale, allant jusqu'à la formuler. Seulement, le terme « croire » a dans la langue courante une double signification, contradictoire, même : il signifie d'un côté le plus haut degré d'adhésion de l'esprit à une connaissance qu'il tient pour vraie, et d'un autre côté, il signifie une adhésion faible et hésitante. Car si croire quelque chose est en un sens le plus grand assentiment que l'on puisse donner, l'expression « je le crois, mais je n'en suis pas sûr », est néanmoins courante et familière.

IX §9 Cela fait écho à ce que nous disions au sujet de l'incertitude,

comme fondement de la foi. La foi la plus robuste, en tant qu'elle est distincte de toute autre connaissance qui ne soit pas *pistique*, ou du domaine de la foi – fidèle, comme nous pourrions dire – se fonde sur l'incertitude. Or, c'est que la foi, garantie de ce que l'on espère, davantage qu'une adhésion rationnelle à un principe théorique, est une confiance en la personne qui nous assure quelque chose. La foi présuppose un élément personnel objectif. Ce n'est pas tant que nous croyions quelque chose ; nous croyons bien plutôt quelqu'un qui nous promet ou nous assure ceci ou cela. L'on croit une personne, l'on croit Dieu en tant qu'il est une personne, et la personnification de l'Univers.

IX §10 Cet élément personnel ou religieux est évident dans la foi. L'on a coutume de dire que la foi n'est elle-même ni une connaissance théorique ou une quelconque adhésion rationnelle à une quelconque vérité, ni quelque chose qui trouverait une explication suffisante de son essence dans la confiance en Dieu. « La foi est la soumission intime ou l'autorité spirituelle de Dieu, l'obéissance immédiate. Or, en tant que cette obéissance est le moyen de parvenir à un principe rationnel, la foi est une conviction personnelle » - dit Seeberg[231].

IX §11 La foi définie par Saint Paul, la *pistis* en grec, trouve une meilleure traduction dans le terme de « confiance ». Le mot *pistis*, en effet, provient du verbe *peitho*, qui, s'il signifie « persuader » à la voix active, signifie à la voix moyenne *faire confiance à quelqu'un*, tenir compte de lui, s'y fier, obéir. Or, se fier à quelqu'un, *fidare se*, provient du radical *fid-* d'où viennent *fides, fe,* et d'où vient également confiance. Or, le radical grec *pith-* et le radical latin *fid-* semblent apparentés. Ce qui nous apporte la solution, c'est que le terme même de foi porte dans son origine implicite le sens de confiance, le fait de

231 NDA : Reinold Seeberg, *Ethique chrétienne-protestante*, in *Religion chrétienne systématique*, de la collection Culture du présent.

s'en remettre à une volonté étrangère, à une personne. On n'a confiance qu'en des personnes. L'on s'en remet à la Providence, que nous concevons comme quelque chose de personnel et de conscient, et non au Destin, qui est impersonnel. C'est de cette manière que l'on croit à qui nous dit la vérité, à qui nous donne espoir. L'on ne croit pas en la vérité directement et immédiatement, ni non plus en l'espérance elle-même.

IX §12 Or, ce sens personnel ou bien plutôt personnifiant de la foi se trahit dans ses formes moins élevées, car c'est de lui que dérive la foi en la science infuse, en l'inspiration, et la foi au miracle. En effet, le cas de ce médecin parisien qui, voyant sa clientèle le déserter au profit d'un guérisseur, changea de quartier pour un autre, des plus éloignés, où il n'était connu de personne, se présentant comme guérisseur et agissant comme tel, est célèbre. Et lorsqu'il fut dénoncé pour exercice illégal de la médecine, il montra son titre, en se mettant à dire à peu près ceci : « Je suis médecin, mais si je m'étais donné pour tel, je n'aurais pas la clientèle que j'ai aujourd'hui comme guérisseur ; cependant, maintenant que mes clients savent que j'ai étudié la médecine et que je détiens le titre de médecin, ils vont me fuir pour se jeter dans les bras d'un guérisseur qui leur offre la garantie de n'avoir jamais étudié la médecine, et de guérir par inspiration. » Or, c'est qu'un médecin dont on peut démontrer qu'il n'en possède pas le titre et qu'il n'a pas fait d'études se discrédite, tout comme le guérisseur dont on peut prouver qu'il les a faites et qu'il est un médecin déclaré. Car certains croient à la science, aux études, tandis que d'autres ont foi en l'inspiration, et même en l'ignorance.

IX §13 « Dans la géographie du monde, une distinction s'offre à nous lorsque nous recensons les différentes pensées et les différents désirs des hommes, relativement à la religion. Rappelons que le monde entier est

globalement divisé en deux hémisphères, à cet égard. Une moitié du monde, le grand Orient obscur, est mystique. Il s'entête à ne pas voir tout ce qui est trop clair. Rendez claire et distincte n'importe quelle grande idée au sujet de la vie, vous verrez immédiatement l'oriental la tenir pour fausse. D'instinct, pour lui, les plus grandes idées sont trop grandes pour l'esprit humain, et si elles sont exprimées sous une forme que l'esprit humain peut comprendre, c'est qu'on fait violence à leur nature, et qu'elles perdent en force. Et d'un autre côté, l'Occident exige de la clarté, et s'impatiente des mystères. Il aime autant les propositions définies qu'elles répugnent à son cousin d'Orient. Il s'entête à savoir ce que veulent dire pour sa vie personnelle les forces éternelles et infinies, comment elles peuvent le rendre personnellement meilleur et plus heureux, si ce n'est pas comment elles peuvent construire la maison qui les abrite, et cuire le dîner au fourneau... Sans aucun doute, il y a des exceptions : des mystiques à Boston et à Saint Louis, des hommes attentifs aux faits à Bombay et à Calcutta. L'une et l'autre de ces deux dispositions de l'âme ne peuvent être séparées par un océan ou une chaîne de montagne. En certaines terres, en certaines nations, comme par exemple chez les Juifs ou chez nous en Angleterre, elles se trouvent fort mêlées. Mais globalement, elles divisent ainsi le monde. L'Orient croit à la lueur lunaire du mystère ; l'Occident, au midi du fait scientifique. L'Orient demande à l'Éternel d'obscures impulsions ; l'Occident s'en prend rapidement au présent, et ne veut pas le lâcher avant qu'il ait donné des motifs raisonnables, intelligibles. Chacun comprend mal l'autre, s'en méfie, et même ne l'aime pas, dans une grande mesure. Toutefois, c'est la conjonction des deux hémisphères, et non l'un ou l'autre isolément, qui forme le monde entier. » Ainsi le révérend Philips Brooks, évêque issu du Massachusetts, ce grand prédicateur unitariste, parla-t-il à l'occasion d'un de ses sermons (*Le Mystère de l'Injustice et autres sermons*, sermon XII).

IX §14 Nous pourrions dire bien plutôt que dans le monde entier, en Orient comme en Occident, les rationalistes cherchent la définition et croient au concept, et les vitalistes cherchent l'inspiration, et croient à la personne. Les uns étudient l'Univers pour lui arracher ses secrets, les autres prient la Conscience de l'Univers, tentant de se mettre en relation immédiate avec l'Âme du monde, avec Dieu, pour trouver une garantie ou une substance de ce qu'ils espèrent, qui est de ne pas mourir, et une démonstration de l'invisible.

IX §15 Or, comme la personne est une volonté, et que la volonté se réfère toujours à l'avenir, celui qui croit, croit en ce qui viendra, autrement dit, en ce qu'il attend et espère. A proprement parler, l'on ne croit pas à ce qui est ou à ce qui fut, si ce n'est à titre de garantie, de substance de ce qui sera. Pour un chrétien, croire à la résurrection du Christ, autrement dit : croire à la tradition et à l'Évangile – et ces deux puissances sont personnelles – qui lui disent que le Christ a ressuscité, c'est croire que lui-même ressuscitera un jour par la grâce de Jésus-Christ. Et même la foi scientifique – car il y en a une – se réfère à l'avenir, et est un acte de confiance. L'homme de science croit qu'en tel jour à venir aura lieu une éclipse de soleil, il croit que les lois qui ont gouverné le monde continueront à le régir.

IX §16 Aussi, je le redis : croire, c'est accréditer quelqu'un, et cela se réfère toujours à une personne. Je dis que je sais qu'il existe un animal appelé « cheval », et qu'il a telles et telles caractéristiques, parce que j'en ai vu ; et je dis que je crois en l'existence d'animaux appelés girafe ou ornithorynque, qu'ils soient ainsi ou autrement, parce que je crois ceux qui assurent en avoir vu. Or, je tiens là l'élément d'incertitude que la foi porte en soi, puisqu'une personne peut se tromper ou nous tromper.

IX §17 Toutefois, par ailleurs, cet élément personnel de la croyance lui donne un caractère affectif, amoureux, et surtout, dans la foi religieuse, il lui donne une référence à ce qui est espéré, attendu. Il n'existe à peu près personne qui soit prêt à sacrifier sa vie pour soutenir que les trois angles d'un triangle équivalent à deux angles droits ; c'est qu'une semblable vérité n'a pas besoin du sacrifice de notre vie ; mais en revanche, ils sont nombreux, ceux qui ont perdu la vie pour défendre la foi religieuse. C'est qu'à la vérité, ce n'est pas tant la foi qui fait les martyres, que les martyres qui font la foi. En effet, la foi n'est pas simplement l'adhésion de l'intellect à un principe abstrait, ce n'est pas la reconnaissance d'une vérité théorique que la volonté ne ferait que nous pousser à comprendre ; la foi est l'affaire de la volonté, c'est un mouvement de l'âme en direction d'une vérité pratique, en direction d'une personne, en direction de quelque chose qui nous fait vivre, et non pas seulement comprendre la vie[232].

IX §18 La foi nous fait vivre en ce qu'elle nous montre que la vie – quoiqu'elle dépende de la raison – tient par ailleurs sa source et sa force de quelque chose de surnaturel et de merveilleux. Un esprit singulièrement équilibré et très nourri de science, celui du mathématicien Cournot, a déjà dit que c'est la tendance au surnaturel et au merveilleux qui donne vie, et qu'à défaut de cet élément toutes les spéculations de la raison n'aboutissent jamais qu'à affliger l'esprit (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, §329). Or, nous voulons vivre.

IX §19 Toutefois, quoique nous ayons dit que la foi est l'affaire de la volonté, peut-être vaudrait-il mieux dire que c'est la volonté elle-même, la volonté de ne pas mourir, ou bien plutôt une autre puissance de l'âme,

232 NDA : Saint Thomas, *Somme théologique*, II, II, question 4, article 2

distincte de l'intelligence, de la volonté, et du sentiment. Nous aurions ainsi le sentir, le connaître ; le vouloir et le croire, ou créer. Car ni le sentiment, ni l'intelligence, ni la volonté ne créent. Ces dernières s'appliquent à une matière donnée, préexistante : elles s'appliquent à la matière donnée par la foi. La foi est la puissance créatrice de l'homme. Mais comme elle entretient un rapport plus intime avec la volonté qu'avec toutes les autres puissances, nous la présentons sous forme volitive. Il faut noter, cependant, que vouloir croire, autrement dit : vouloir créer, n'est pas à proprement parler croire ou créer, quoique cela en soit le commencement.

IX §20 Ainsi, si la foi n'est pas puissance créative, elle est toutefois la fleur de la volonté, et son rôle est de créer. D'une certaine manière, la foi crée son objet. Et la foi en Dieu consiste à créer Dieu tout autant que Dieu nous donne foi en Lui, tout autant qu'il est vrai que Dieu se crée continuellement en nous. Aussi Saint Augustin dit-il : « Je te chercherai, Seigneur, en t'invoquant, et je t'invoquerai en croyant en Toi. Ma foi t'invoque, Seigneur, cette foi que tu m'as donnée, que tu m'as inspirée par l'humanité de ton Fils, par le ministère de ton apôtre » (*Confessions*, livre I, ch. 1). Le pouvoir de créer un Dieu à notre image et ressemblance, de personnifier l'Univers, ne signifie rien d'autre que le fait que nous portons Dieu en nous-mêmes, comme la substance de ce que nous espérons, et que Dieu nous crée continuellement à son image et ressemblance.[233]

IX §21 Or, Dieu est créé, c'est-à-dire : Dieu se crée lui-même en nous par la compassion, par l'amour. Croire en Dieu, c'est l'aimer, et le recevoir avec amour ; l'on commence par l'aimer avant même que de le connaître, et c'est en l'aimant qu'on finit par le voir et le découvrir en son tout.

233 NDT : référence à la Genèse.

IX §22 Ceux qui prétendent croire en Dieu, mais qui ne l'aiment pas plus qu'ils ne le craignent, ne croient pas en Lui, mais en ceux qui leur ont enseigné que Dieu existe, lesquels, à leur tour, le plus souvent, ne croient pas non plus en Lui. Ceux qui croient croire en Dieu sans passion dans l'âme, sans peine, sans incertitude, sans doute, sans le désespoir qui accompagne la consolation, ne croient jamais qu'à l'idée de Dieu, pas à Dieu lui-même. Et de même que l'on croit en Lui par amour, l'on peut également croire en Lui par crainte, et même par haine, comme faisait ce voleur nommé Vanni Fucci, que Dante fait insulter Dieu depuis l'Enfer (*Enfer*, XXV, I, 3), avec moult gestes scabreux. Les démons aussi croient en Dieu, de même que de nombreux athées.

IX §23 Cette furie avec laquelle le nient, et même l'insultent, ceux qui ne croient pas qu'il existe, ne serait-elle pas une manière de croire en Lui, quoiqu'ils n'y parviennent pas ? Comme les croyants, ils veulent qu'il existe ; toutefois, comme ce sont des hommes faibles et passifs, ou bien des scélérats, en qui la raison peut davantage que la volonté, ils se sentent traînés par elle, bien malgré eux ; ils se désespèrent et nient par désespoir, et en niant ce qu'ils nient, ils affirment et croient en ce qu'ils nient, et Dieu se révèle en eux, en s'affirmant par sa propre négation.

IX §24 Cependant, disant tout cela, l'on m'objectera qu'enseigner que la foi crée son objet, c'est enseigner qu'un tel objet n'est objet que pour la foi, que hors de la foi elle-même, il manque de réalité objective ; l'on me dira aussi, par ailleurs, que soutenir que la foi manque au peuple pour le contenir ou pour le consoler, c'est déclarer illusoire l'objectif de la foi. Or, ce qui est certain, c'est que croire en Dieu aujourd'hui, c'est avant tout et par dessus tout, pour les croyants intellectuels, vouloir que Dieu existe.

IX §25 Vouloir que Dieu existe, se conduire et sentir comme s'il existait. Et dans ce changement qui consiste à vouloir son existence, et à agir conformément à ce désir, réside la manière dont nous créons Dieu, autrement dit, la manière dont Dieu se crée en nous, la manière dont il se manifeste, dont il s'ouvre et se révèle en nous. Car Dieu vient à la rencontre de celui qui le cherche avec amour et par amour, et il se dérobe à qui le recherche par la froide raison, et pas de manière amoureuse. Dieu veut que le cœur se repose, mais pas que la tête se repose, bien que dans la vie physique, la tête dorme et se repose quelquefois tandis que le cœur veille et travaille à l'ornement. De la sorte, la science sans l'amour nous éloigne de Dieu, tandis que l'amour, même sans la science, et peut-être mieux sans elle, nous mène à Dieu, et par Dieu, à la sagesse.

IX §26 Et si l'on me demande comment je crois en Dieu, autrement dit comment Dieu se crée en moi et se révèle en moi, peut-être donnerais-je à sourire ou à rire, ou peut-être scandaliserais-je celui à qui je donnerais ma réponse.

IX §27 Je crois en Dieu comme j'ai foi en mes amis, parce que je sens la chaude haleine de sa tendresse, ainsi que sa main invisible et intangible qui m'emmène, me porte et me serre, parce que j'ai la conscience intime d'une Providence particulière, et d'un esprit universel qui lie mon propre destin. Et ce concept de la foi – qui n'est en fin de compte qu'un concept – ne me dit ni ne m'apprend rien.

IX §28 Certaines fois, durant ma vie, je me suis vu en transe, suspendu au-dessus de l'abîme ; certaines fois, je me suis trouvé sur des carrefours où s'ouvrait à moi un faisceau de sentiers, parmi lesquels j'en prenais un, renonçant à tous les autres, car les chemins de la vie sont irréversibles, et

quelques fois, je me suis trouvé dans ces moments uniques où j'ai senti l'impulsion d'une force consciente souveraine et aimante. Et la voie du Seigneur s'est ouverte à quelqu'un.

IX §29 Tout un chacun peut sentir que l'Univers l'appelle et le guide comme une personne en guide une autre, tout un chacun peut entendre en son for intérieur cette voix sans mots qui lui dit : *Va, et prêche à tous les peuples !* Comment savez-vous qu'un homme qui vous fait face a comme vous une conscience, ou qu'un animal en a une – plus ou moins obscure – tandis que la pierre n'en a pas ? Par la manière dont l'homme, en tant qu'homme, tout comme vous, se conduit à votre égard, et par la manière dont la pierre n'a aucune conduite à votre égard, mais au contraire, subit la vôtre. En effet, c'est ainsi que je crois que l'Univers a comme moi une certaine conscience, à cause de la manière humaine dont il se conduit envers moi, et du fait que je sens qu'une personnalité m'enveloppe.

IX §30 Voici une masse informe ; elle semble être une espèce d'animal, dont on ne distinguerait pas les membres ; je ne vois que deux yeux, et des yeux qui me regardent avec un regard humain, un regard de semblable, un regard qui réclame de ma part de la compassion, et j'entends qu'elle respire. Je conclus que dans cette masse informe il y a une conscience. Or, c'est de cette manière, et non pas autrement, que le croyant regarde le ciel étoilé, c'est avec un regard surhumain, divin, qui réclame la compassion suprême, l'amour suprême, et qui entend, au fond de la nuit sereine, la respiration de Dieu qui le touche au fond du cœur, et se révèle à lui. C'est l'Univers qui vit, aime, et réclame de l'amour.

IX §31 De l'amour de ces petites choses sans importance qui s'éloignent de nous comme elles sont venues, sans susciter chez nous aucun attachement,

nous en venons à l'amour des choses plus durables, que la main peut agripper ; de l'amour des biens nous passons à l'amour du Bien ; des choses belles, à la Beauté, du vrai, à la Vérité ; de l'amour des jouissances, à l'amour du Bonheur, et enfin, à l'amour de l'Amour. L'on sort de soi-même afin de pénétrer plus profondément notre Moi suprême ; la conscience individuelle sort de nous-mêmes, pour se trouver submergée au sein de la Conscience totale dont elle fait partie, mais sans se dissoudre en elle. Et Dieu n'est rien d'autre que l'Amour qui jaillit de la douleur universelle, et qui se fait conscience.

IX §32 Mais l'on dira que même cela, c'est se mouvoir dans un cercle inexorable, et qu'un tel Dieu n'est pas objectif. Or, peut-être conviendrait-il ici de laisser à la raison ce qui lui revient, et d'examiner ce que c'est que d'exister, pour quelque chose, ce que c'est que d'être objectif.

IX §33 En effet, qu'est-ce qu'exister ? Et quand disons-nous d'une chose qu'elle existe ? Exister, c'est poser quelque chose hors de nous-mêmes, en sorte qu'elle précède la perception que nous en avons, et qu'elle puisse subsister au-dehors quand nous aurions de disparaître. Or, serais-je certain que quelque chose m'a précédé, et que quelque chose doit me survivre ? Ma conscience peut-elle savoir qu'il y a quelque chose en dehors d'elle ? Tout ce que je connais ou que je puis connaître se trouve dans ma conscience. Aussi, ne nous abîmons pas dans l'inextricable problème d'une objectivité alternative à celle de nos perceptions, dès lors que ce qui existe existe en tant qu'il œuvre, et qu'exister, c'est œuvrer.

IX §34 Et ici, l'on se dira à nouveau que ce n'est pas Dieu, mais l'idée de Dieu qui œuvre en nous. Et nous répondrons que c'est Dieu par son idée, et même la plupart du temps par lui-même. Et les mêmes reviendront contester

en nous demandant des preuves de la vérité objective de l'existence de Dieu, alors que nous lui demandons des signes. Nous serions alors contraints de demander avec Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? »

IX §35 Telle fut en effet sa question, et sans attendre de réponse, il s'en retourna se laver les mains pour s'ôter toute responsabilité dans la condamnation à mort du Christ. Et telle est la question de nombre de gens : qu'est-ce que la vérité ? – telle est la question qu'ils posent sans avoir le moins du monde à l'esprit l'idée de recevoir une quelconque réponse, et uniquement pour s'en aller se laver les mains du crime que constitue le fait d'avoir contribué à tuer Dieu dans leur conscience, et dans celle de leurs prochains.

IX §36 Qu'est-ce que la vérité ? Il y a deux types de vérité : la vérité logique ou objective, dont le contraire est l'erreur, et la vérité morale ou subjective, à laquelle s'oppose le mensonge[234].

IX §37 La vérité morale, voie menant à l'autre vérité – qui est aussi morale – nous enseigne qu'il faut cultiver la science, qui est avant tout une école de sincérité et d'humilité. En effet, la science nous enseigne à soumettre notre raison à la vérité, et à connaître et à juger les choses comme elles sont ; autrement dit, comme elles veulent être, et non comme nous-mêmes nous voulons qu'elles soient. Dans le cadre d'une investigation religieusement scientifique, ce sont les données mêmes de la réalité, ce sont les perceptions que nous recevons du monde qui, dans notre esprit, en viennent à se donner sous la forme d'une loi. Ce n'est pas nous-mêmes qui, en nous-mêmes, faisons des mathématiques[235]. La science est la plus consciencieuse école

234 NDA : Cf. mon essai : « Qu'est-ce que la vérité ? », publié en *L'Espagne moderne*, numéro de mars 1906, tome 207
235 NDT : à noter, le réalisme d'Unamuno, qui semble considérer que les mathématiques sont inscrites dans la nature des choses, ou que la nature est écrite en langue mathématique – selon le mot de Galilée.

de résignation et d'humilité, puisqu'elle nous enseigne à nous plier devant les faits – en apparence, tout au moins. Elle est en outre le portique de la religion ; toutefois, sa fonction achoppe au sein de cette dernière.

IX §38 Or, c'est que de même qu'il y a une vérité logique à laquelle s'oppose l'erreur, et une vérité morale à laquelle s'oppose le mensonge, il y a également une vérité esthétique ou vraisemblance, à laquelle s'oppose l'absurdité, et une vérité religieuse, ou d'espérance, à laquelle s'oppose l'inquiétude du désespoir absolu. Aussi, la vraisemblance esthétique – celle d'après laquelle il faut que ce qui est exprimé fasse sens – n'est pas plus la vérité logique – celle de ce qui se démontre par des raisons – que la vérité religieuse – celle de la foi, substance de ce que l'on espère – n'équivaut à la vérité morale. Elles se chevaucheraient bien plutôt. Celui qui affirme sa foi sur fond d'incertitude, ne ment pas, et ne peut mentir.

IX §39 Or, non seulement on ne croit pas avec la raison, ni même au-dessus ou en-dessous, mais on croit contre la raison. Il faut le dire une fois de plus : la foi religieuse n'est pas seulement irrationnelle, elle est antirationnelle. « La poésie est le rêve avant la connaissance ; la religiosité, le rêve après la connaissance. La poésie et la religiosité suppriment le *vaudeville*[236] de la sagesse mondaine de la vie. Tout individu ne vivant ni poétiquement, ni religieusement, est stupide[237]. » Ainsi nous parle Kierkegaard (*Post-scriptum aux miettes philosophiques*, chapitre 4, section II, A §2), le même Kierkegaard qui nous dit que le christianisme est une saillie désespérée. Or, il en est bien ainsi, seulement c'est uniquement par le moyen du désespoir de cette saillie que nous pouvons parvenir à l'espérance, à cette espérance dont le rêve vitalisant repousse toute connaissance rationnelle, en nous signalant qu'il existe toujours quelque

236 NDA : en français, dans le texte.
237 NDA : double traduction

chose d'irréductible à la raison. Or, de cette dernière, de la raison, l'on peut dire la même chose que ce que l'on dit du Christ, et qui est que ce qui n'est pas avec elle, est contre elle. Ce qui n'est pas rationnel est antirationnel. Et telle est l'espérance.

IX §40 Par tout ce cheminement, nous en arrivons toujours à l'espérance.

IX §41 Le mystère de l'amour, qui est celui de la douleur, emprunte une forme mystérieuse, qui est celle du temps. Nous arrimons hier à aujourd'hui avec des chaînes d'angoisse, et à la vérité, le maintenant n'est pas autre chose que l'effort de l'avant pour se faire après ; le présent n'est pas autre chose que le passé tentant de se faire avenir. Le maintenant est un point qui se dissipe s'il n'est pas bien accentué, et cependant, dans ce point réside l'éternité tout entière, qui est la substance du temps.

IX §42 Tout ce qui a été ne peut plus être que comme il fut, et tout ce qui est ne peut être autrement qu'il n'est ; le possible se trouve toujours relégué vers l'avenir, seul règne de la liberté, où l'imagination, puissance créatrice et libératrice, chair de la foi, peut se trouver à son aise.

IX §43 L'amour regarde toujours vers l'avenir, et toujours il y tend, puisque son œuvre est celle de notre perpétuation ; le propre de l'amour est d'espérer, et il ne se soutient que d'espérances. Et c'est ainsi que lorsque l'amour voit son aspiration réalisée, il devient triste, et découvre que ce vers quoi il tendait n'était pas sa finalité propre ; et qu'il ne posait Dieu que comme un mirage attrayant, pour se mettre à l'œuvre ; que sa fin est au-delà, et le voilà qui réengage derrière lui son cortège empressé d'illusions et de désillusions sur la vie. De ses espoirs déçus, il fait des souvenirs, et de ces souvenirs, de nouveaux espoirs. La carrière où gisent les fragments de notre

avenir se trouve dans les sous-terrains de notre mémoire ; à partir de souvenirs, l'imagination forge des espoirs. L'humanité est telle une jeune fille pleine d'aspirations, ayant faim de vie et soif d'amour, dont les journées sont tissées de rêves, et qui attend, qui attend toujours, qui attend sans cesse l'amant éternel, lequel, parce qu'il lui était depuis bien longtemps prédestiné, depuis un temps plus reculé que ses plus lointains souvenirs, un temps qui remonte au-delà du berceau, doit vivre avec elle et pour elle, jusqu'après même l'après, jusqu'à un temps plus éloigné que ses plus lointaines espérances, un temps par-delà le tombeau, jusqu'à l'avenir. Or, le souhait le plus charitable qu'on puisse nourrir à l'endroit de cette pauvre amoureuse est, comme pour la jeune fille qui attend toujours son amant, que les douces espérances du printemps de sa vie en viennent à se changer, quand son hiver sera venu, en souvenirs plus doux encore, et en souvenirs porteurs d'espérances nouvelles. Dans les jours où notre soleil porte moins loin, quelle substance de paisible félicité, de résignation face au destin, le souvenir d'espérances qui ne se sont pas encore réalisées et qui, précisément parce qu'elles ne se sont pas réalisées, conservent toute leur pureté, ne peut-il pas donner !

IX §44 L'amour espère et attend, toujours, sans jamais se lasser ni d'espérer, ni d'attendre, et l'amour de Dieu, notre foi en Dieu, est avant tout l'espérance que nous plaçons en Lui. En effet, Dieu ne meurt pas, et qui place son espérance en Dieu vivra à tout jamais. Or, notre attente fondamentale[238], la racine et le tronc de tous nos espoirs, est l'espérance de la vie éternelle.

IX §45 Or, si la foi est la substance de l'espérance, il se trouve que cette dernière est encore la forme de la foi. Avant de nous donner l'espérance, la

238 NDT : A chaque fois, pour *esperanza*, nous traduisons par espérance. Mais il faudrait toujours, aussi comprendre le sens polysémique d'attente.

foi est une foi informe, vague, chaotique, potentielle ; elle n'est que la possibilité de croire, l'aspiration à croire. Cependant, il faut croire en quelque chose, et l'on croit en ce que l'on espère, l'on croit en l'espérance. L'on se souvient du passé, l'on connaît le présent, et l'on ne croit qu'en l'avenir. Croire ce que nous n'avons pas vu, c'est croire en ce que nous verrons. Aussi, je le répète : la foi est la foi en l'espérance ; nous croyons ce que nous espérons.

IX §46 L'amour nous porte à croire en Dieu, en qui nous plaçons notre espérance, et de qui nous espérons notre vie future ; l'amour nous fait croire à ce que crée pour nous le songe de l'espérance.

IX §47 La foi est notre aspiration à l'éternel, à Dieu, et l'espérance est l'aspiration de Dieu, de l'éternel, de notre divinité, qui vient rencontrer cette dernière, et qui nous élève. L'homme aspire à Dieu par la foi, et il lui dit : « Je crois. Seigneur, donne-moi matière à croire ! » Et Dieu, sa divinité, lui envoie l'espérance en une autre vie pour qu'il croie en elle. L'espérance est la récompense de la foi. Seul celui qui croit espère la vérité, et seul celui qui attend quelque chose de la vérité, croit. Nous ne croyons que ce que nous espérons, et nous n'espérons que ce que nous croyons.

IX §48 Ce fut l'espérance qui appela Dieu un père, et c'est elle qui continue de lui donner ce nom plein de mystère et de consolation. Le père nous a donné la vie, il nous donne le pain pour nous sustenter, et c'est au père que nous demandons de nous la conserver. Or, si le Christ fut celui qui appela « Père » son père et le nôtre avec le plus de cœur, et la bouche la plus pure, si le sentiment chrétien s'élève au sentiment de la paternité de Dieu, c'est parce que le genre humain sublime dans le Christ sa soif d'éternité.

IX §49 Peut-être dira-t-on que cette aspiration de la foi, qui est espérance, est plus que toute autre chose un sentiment esthétique. Peut-être lui donne-t-il forme, mais sans la satisfaire entièrement.

IX §50 En effet, dans l'art, nous recherchons un remède qui nous éterniserait. Si, dans le beau, l'esprit s'apaise un moment, se repose en se faisant plus léger, et n'a plus soin de sa peine, c'est parce que le beau est révélation de l'éternel, du divin dans les choses, et que la beauté n'est que la perpétuation du momentané. De la même façon que la vérité est la fin de la connaissance rationnelle, la beauté est la fin de l'espérance, qui est peut-être irrationnelle en son fond.

IX §51 Rien ne se perd, rien ne passe tout à fait, puisque tout se perpétue d'une manière ou d'une autre, et tout, bien plutôt que de passer avec le temps, s'en retourne à l'éternité. Le monde temporel a ses racines dans l'éternité, et là-bas l'hier se trouve lié à l'aujourd'hui, et au lendemain. Devant nous, les scènes passent comme dans un cinématographe, seulement la pellicule demeure une et entière par-delà le temps.

IX §52 Les physiciens disent que pas le moindre petit morceau de matière, non plus que le moindre petit coup de force, ne se perdent. L'un et l'autre se transforment et se transmettent, en persistant. Et y a-t-il une forme qui se perde, quelle qu'elle soit, pour fugitive qu'elle puisse être ? Il faut croire – croire, et espérer ! – qu'il n'y en a pas non plus, qu'elle demeure archivée et perpétuée en un lieu quelconque, qu'il existe un miroir d'éternité qui les réfléchit toutes, sans qu'elles se dispersent les unes dans les autres, toutes ces images qui défilent avec le temps. Toute impression qui me parvient se trouve stockée dans mon cerveau, même si elle est si profonde ou si faible qu'elle s'enfonce au plus profond de mon subconscient ; cependant, de là où

elle se trouve, elle anime ma vie, et comme mon esprit tout entier, comme si tout le contenu de mon âme devenait conscient, comme si resurgissaient toutes les impressions fugitives oubliées qui ne furent pas bien perçues, et même celles qui passèrent inaperçues de moi. Je porte en moi tout ce qui a pu défiler devant moi, et je le perpétue en même temps que moi, et peut-être tout cela passe-t-il dans la semence[239], peut-être cela vit-il dans tous mes ancêtres, et peut-être cela vit-il avec moi dans mes descendants. Or, peut-être vais-je tout entier, moi et tout mon univers, dans chacune de mes œuvres, ou tout au moins l'essentiel de moi s'y trouve mis, ce qui fait que je suis moi, mon essence individuelle.

IX §53 Or, cette essence individuelle de chaque chose, ce qui la fait être elle-même et non une autre, comment se révèle-t-elle à nous, si ce n'est en tant que beauté ? Qu'est-ce que la beauté de quelque chose, si ce n'est son fond éternel, ce qui unit son passé à son avenir, ce qui, d'elle, repose et demeure dans les entrailles de l'éternité ? Ou qu'est-ce, bien plutôt, sinon la révélation de sa divinité ?

IX §54 Et cette beauté, qui est la racine de l'éternité, se révèle à nous par l'amour, et elle constitue la plus grande révélation de l'amour de Dieu ainsi que le signe que nous avons à vaincre le temps. L'amour est ce qui nous révèle notre éternité et celle de nos prochains.

IX §55 Est-ce le beau, l'éternel dans les choses, qui réveille et allume notre amour pour elles, ou est-ce notre amour des choses qui nous révèle le beau, ce qu'elles ont d'éternel ? La beauté ne serait-elle pas une création de l'amour, de même que le monde sensible est la création de l'instinct de conservation, et le suprasensible, de l'instinct de perpétuation, et ne serait-ce

239 NDT : Ici, Unamuno ne semble pas bien faire le partage de l'inné et de l'acquis.

pas dans le même sens ? La beauté, et l'éternité avec elle, ne seraient-elles pas une création de l'amour ? « Notre homme extérieur – écrit l'Apôtre (II Corinthiens, IV, 12) s'use progressivement, mais l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » L'homme des apparences qui passent décrépit, et passe avec elles ; mais l'homme de la réalité demeure et croît. « Car ce qui est momentané et léger à présent dans notre tribulation, nous alourdit souverainement d'une gloire élevée et éternelle » (v. 17)[240] Notre douleur nous cause du chagrin, et le chagrin, en éclatant dans sa plénitude, nous semble une consolation. « Il ne faut pas que nous considérions les choses qui se voient, mais celles qui ne se voient pas ; en effet, les choses qui se voient sont temporelles, mais celles qui ne se voient pas sont éternelles » (v.18).

IX §56 Cette douleur donne des espérances, lesquelles sont le beau côté de la vie, la suprême beauté, ou pour le dire autrement : la suprême consolation. Or, tout comme l'amour est la douleur, il est aussi compassion, et cette dernière ne recherche rien d'autre que la consolation temporelle. Tragique consolation. Et la suprême beauté est celle de la tragédie. Peinés par la sensation que tout passe, que nous-mêmes nous passons, que passe tout ce qui est à nous, que passe tout ce qui nous entoure, la peine elle-même nous révèle la consolation de ce qui ne passe pas, de l'éternel, de ce qui est beau.

IX §57 Et cette beauté ainsi révélée, cette perpétuation du momentané, ne se réalise pratiquement, ne se vit que par l'œuvre de charité. L'espérance dans l'action est la charité, tout comme la beauté dans l'action est le bien.

*

240 NDT : double traduction.

IX §58 La racine de la charité qui éternise tout à la mesure de son amour, et qui de tout, tire la beauté qui s'y trouve cachée, est l'amour de Dieu, ou si l'on veut, la charité pour Dieu, la compassion pour Dieu. L'amour, la compassion, personnifie tout, avons-nous dit. En découvrant la souffrance en toutes choses, et en personnifiant tout, l'amour personnifie également l'Univers lui-même, qui lui aussi souffre, et nous découvre Dieu. Car Dieu se révèle à nous parce qu'il souffre et parce que nous souffrons ; parce qu'il souffre, il requiert notre amour, et parce que nous souffrons, il nous donne le sien, et couvre notre peine d'une peine éternelle et infinie.

IX §59 Cela fut le scandale du christianisme, qui partagea juifs et grecs, pharisiens et stoïciens, et cela, qui fut son scandale, le scandale de la croix, continue à l'être, et continuera à diviser même les chrétiens ; nous parlons du scandale d'un Dieu qui se fait homme pour souffrir et mourir, et ressusciter pour avoir souffert et être mort, celui d'un Dieu qui souffre et qui meurt. Or, cette vérité, d'après laquelle Dieu souffre, cette vérité devant laquelle les hommes se sentent terrifiés, est la révélation des entrailles mêmes de l'Univers et de son mystère, celle qu'il nous a révélée en envoyant son Fils pour qu'il rachète nos péchés en souffrant et en mourant. Ce fut la révélation de ce qu'il y a de divin dans la douleur, puisqu'il n'y a de divin que ce qui souffre.

IX §60 Et les hommes firent du Christ, qui a souffert, Dieu, et par lui ils découvrirent l'essence éternelle d'un Dieu vivant, humain, c'est-à-dire qui souffre – il n'y a que ce qui est mort ou inhumain qui ne souffre pas – , qui aime, qui a soif d'amour, de compassion, qui est une personne. Qui ne connaît le Fils ne connaîtra jamais le Père, et l'on ne connaît le Père que par le Fils ; qui ne connaît le Fils de l'homme, qui souffre de peines de sang et de déchirements du cœur, qui vit avec l'âme triste jusqu'à la mort, qui souffre

d'une douleur qui tue et qui ressuscite, ne connaîtra pas le Père, ni ne saura rien du Dieu patient.

IX §61 Celui qui ne souffre pas, et qui ne souffre pas parce qu'il ne vit pas, est cet *ens realissimum*, logique et congelé, est le *primum movens*, est cette entité impassible qui, précisément parce qu'elle est impassible, n'est rien de plus qu'une idée pure. La catégorie ne souffre pas, mais elle ne vit pas non plus, pas plus qu'elle n'existe comme personne. Or, comment le monde va-t-il découler et vivre, s'il part d'une idée impassible ? Ce ne sera qu'une idée du monde lui-même. Cependant, le monde souffre, et la souffrance consiste à sentir la chair de la réalité, elle consiste à se sentir l'esprit dans toute son épaisseur ; la souffrance, c'est se toucher soi-même, c'est la réalité immédiate.

IX §62 La douleur est la substance de la vie et la racine de la personnalité, puisqu'il n'y a qu'en souffrant que l'on est une personne. Elle est universelle, et ce qui nous unit tous, nous autres êtres, est la douleur, le sang universel ou divin qui circule entre tous. Ce que nous appelons volonté, qu'est-ce donc si ce n'est la douleur ?

IX §63 Or, la douleur a ses degrés, selon que l'on y pénètre ; depuis cette douleur qui flotte sur la mer des apparences, jusqu'à la peine éternelle, d'où sourd le sentiment tragique de la vie, qui va se déposer au fond de l'éternel, et réveille là-bas la consolation ; depuis cette douleur physique qui fait que notre corps se replie, jusqu'à la peine religieuse, qui nous fait nous reposer dans le sein de Dieu, et recevoir là-bas ses larmes divines qui nous arrosent.

IX §64 La peine est quelque chose de plus profond, de plus intime, de plus spirituel que la douleur. Il arrive que quelqu'un ressente du chagrin même au

milieu de ce que nous appelons le bonheur et à cause même de ce bonheur, auquel il ne se résigne pas, et devant lequel il tremble. L'on croirait presque que les hommes heureux qui se résigne à leur félicité apparente, à leur bonheur de passage, sont des hommes sans substance, ou tout au moins, des hommes qui ne l'ont pas découverte en eux-mêmes, qui ne l'ont pas touchée. De tels hommes sont ordinairement inaptes à aimer et à être aimés, et ils vivent, au fond, sans peine ni gloire.

IX §65 Il n'y a de véritable amour que celui qu'on trouve dans la douleur, et en ce monde il faut soit choisir l'amour, qui est la douleur, soit choisir le bonheur. Or, l'amour ne nous mène pas à d'autres bonheurs qu'à ceux de l'amour lui-même, et de sa tragique consolation faite d'espérance incertaine. Dès le moment que l'amour devient heureux, il se satisfait, ne désire plus, et cesse d'être amour. Les comblés, les heureux, n'aiment pas ; ils s'endorment dans l'habitude et frôlent l'anéantissement. S'habituer, c'est déjà commencer à ne plus être. L'homme est d'autant plus homme, c'est-à-dire : d'autant plus divin, qu'il a plus d'aptitude à la souffrance, ou plutôt, au chagrin.

IX §66 En venant au monde, il nous est donné de choisir entre l'amour et la chance, et – pauvres de nous – nous voulons l'un et l'autre : le bonheur d'aimer et l'amour du bonheur. Mais il faut que nous demandions que l'on nous donne de l'amour, et non du bonheur, que l'on ne nous laisse pas nous endormir dans l'habitude, où nous pourrions nous endormir tout-à-fait, et, sans nous réveiller, perdre conscience pour ne plus jamais la retrouver. Il faut demander à Dieu de se sentir un en soi-même, en notre douleur et en la sienne.

IX §67 Qu'est-ce que le Destin, qu'est-ce que la Fatalité, si ce n'est la fraternité de l'amour et de la douleur, et ce terrible mystère qui veut que,

l'amour tendant au bonheur, il meurt dès qu'il le touche, et que meurt avec lui le bonheur véritable ? L'amour et la douleur s'engendrent mutuellement, et l'amour est charité et compassion, et l'amour qui ne serait pas charitable ne serait pas l'amour. L'amour, enfin, est le désespoir résigné.

IX §68 Ce que les mathématiciens appellent un problème de *maxima* et de *minima*, ce qu'on appelle aussi principe d'économie, est la formule de tout mouvement existentiel, autrement dit : passionnel. Dans la mécanique matérielle et dans la mécanique sociale, dans l'industrie et dans l'économie politique, tout le problème consiste à maximiser l'utilité du résultat par le moindre effort possible, à réaliser le plus de gain possible avec le minimum de pertes, à avoir le plus de plaisirs possibles, avec le moins de douleur possible. Or, la formule, terrible, tragique, de la vie spirituelle intime est : ou bien réaliser le plus de bonheur possible avec le moins d'amour possible, ou bien le plus d'amour possible avec le moins de bonheur possible. Et il faut choisir entre l'une et l'autre de ces deux choses, en étant certain que qui s'approche de l'amour à l'infini, qui s'approche de l'amour infini, s'approche aussi du degré zéro de bonheur, du chagrin suprême. Or, en touchant ce point zéro, l'on se trouve hors de la misère qui tue. « Ne sois pas, et tu pourras plus que tout ce qui est » dit le maître Jean des Anges, dans l'un de ses *Dialogues de la conquête du royaume de Dieu* (Dialogue III, 8).

IX §69 Et il y a quelque chose de plus pénible que de souffrir.

IX §70 Un homme espérait, en recevant un coup qu'il craignait, devoir souffrir si violemment qu'il succomberait à la souffrance ; puis le coup lui tomba dessus, et ce fut à peine s'il sentit de la douleur ; cependant, plus tard, revenu à lui, il fut saisi d'étonnement, d'un tragique étonnement, de l'étonnement le plus étonnant, en se sentant insensible, et il cria, étouffé par

l'angoisse : « c'est que je n'existe pas ! » Qu'est-ce qui te terrifierait le plus : sentir une douleur qui te prive de sensation tandis qu'un fer porté au rouge te traverse les entrailles, ou les voir ainsi traversées, sans sentir aucune douleur ? N'as-tu jamais senti l'étonnement, l'horrible étonnement, de te sentir sans larmes et sans douleur ? La douleur nous dit que nous existons, la douleur nous dit qu'existent ceux que nous aimons ; la douleur nous dit que Dieu existe et qu'il souffre ; mais c'est la douleur du chagrin, celui qui veut que nous survivions et soyons éternels. Le chagrin nous découvre Dieu, et nous fait l'aimer.

IX §71 Croire en Dieu, c'est l'aimer, et l'aimer, c'est le sentir qui souffre, c'est compatir pour lui.

IX §72 Peut-être cela peut-il paraître blasphématoire, d'affirmer que Dieu souffre, puisque la souffrance implique une limitation. Or, toutefois, Dieu, la conscience de l'Univers, est limité par la matière brute dans laquelle il vit, il est limité par l'inconscient, dont il essaie de se libérer et de nous libérer. Et nous-mêmes, à notre tour, nous devons essayer de nous en libérer. Dieu souffre en tous et en chacun de nous ; dans toutes les consciences et dans chacune d'entre elles, en proie à la matière passagère, et tous, nous souffrons en Lui. Le chagrin religieux n'est autre que la souffrance divine, sentir que Dieu souffre en moi, et que je souffre en Lui.

IX §73 La douleur universelle est la peine que tout prend à devenir tout, sans pouvoir y parvenir, la peine que chacun prend à être celui qui est en étant tout à la fois tout ce qui n'est pas, et l'étant à jamais. L'essence d'un être n'est pas seulement un effort pour persister à jamais, comme nous l'a enseigné Spinoza, mais c'est aussi – au surplus – l'effort pour s'universaliser ; c'est la faim et la soif d'éternité et d'infinité. Tout être créé

tend non seulement à se conserver en soi, mais aussi à se perpétuer, et aussi à envahir tous les autres, à être les autres sans cesser d'être soi, à étendre ses limites à l'infini, mais sans les briser. Ce qu'il veut, ce n'est pas abattre ses murs, les abattre en terrain plat, communal, sans défense, en se mêlant au reste, abandonnant son individualité, mais porter ses murailles aux extrémités de la création, et tout y embrasser. Il veut le maximum d'individualité, avec aussi le maximum de personnalité, il aspire à être l'Univers, il aspire à Dieu.

IX §74 Or, ce vaste moi dans lequel chacun veut placer l'Univers, qu'est-ce donc, sinon Dieu ? Parce que j'aspire à Lui, je l'aime, et cette aspiration à Dieu qui est la mienne est l'amour que je lui adresse, et de la même manière que je souffre pour être Lui, Lui aussi souffre pour être moi, ainsi que chacun d'entre nous.

IX §75 Je sais bien qu'en dépit de l'avertissement que j'ai donné, d'après lequel il s'agit ici de donner une forme logique à un système de sentiments alogiques, plus d'un lecteur continuera à se scandaliser de ce que je lui parle d'un Dieu patient, qui souffre, et de ce que j'ai appliqué à Dieu lui-même, en tant qu'il est Dieu, la passion du Christ. Le Dieu de la théologie dite rationnelle exclut en effet toute souffrance. Et le lecteur pensera que ce que je dis au sujet de la souffrance ne peut avoir qu'une valeur métaphorique, appliqué à Dieu, cette même valeur métaphorique qu'a, d'après eux, l'Ancien Testament lorsqu'il attribue des passions humaines au Dieu d'Israël. En effet, la colère, l'ire, et la vengeance ne vont pas sans souffrance. Et, concernant ce qui fait qu'il souffre en tant qu'il est attaché à la matière, l'on me dira – avec Plotin (*seconde Ennéade*, IX, 7) – que l'âme du monde ne peut être liée par cela même – que cela soit les corps ou la matière – qui est lié par elle.

IX §76 Là se trouve englobé tout le problème de l'origine du mal, tant du mal en tant que faute que du mal en tant que peine ; en effet, si Dieu ne souffre pas, il fait souffrir, et si sa vie – puisque Dieu vit – n'est pas le mouvement d'une conscience totale toujours plus pleine – autrement dit, toujours plus Dieu – c'est un mouvement qui porte toutes choses à soi, un mouvement qui se donne à tout, une action de la conscience du tout qui est Dieu lui-même, et qui tend à être Dieu tout entier en tous : *panta hen pasi*, selon l'expression de Saint Paul, le premier mystique chrétien. Mais de cela, il sera question dans le prochain essai sur l'apocatastase ou union béatifique.

IX §77 Pour l'heure, disons qu'un formidable courant de douleur pousse les êtres les uns vers les autres, les fait s'aimer et se chercher, tenter de se compléter, et d'être chacun tout à la fois soi-même et les autres. En Dieu vit tout, et c'est tout qui souffre dans sa souffrance. En aimant Dieu, nous aimons en lui les créatures, de même qu'en aimant les créatures et en ayant pour elles de la compassion, nous aimons Dieu en elles, et compatissons pour lui. L'âme de chacun d'entre nous ne sera pas libre tant qu'il y aura quelque chose d'esclave dans ce monde de Dieu, pas plus que Dieu, qui vit dans l'âme de chacun d'entre nous, ne sera libre tant que notre âme ne le sera pas.

IX §78 Or, le plus immédiat est de sentir et d'aimer ma propre misère, ma peine, de compatir pour moi-même, d'avoir pour moi-même de l'amour. Et cette compassion, lorsqu'elle est vive et surabondante, se tourne de moi-même envers les autres, et à partir de l'excès de ma compassion propre, j'en viens à compatir pour mes prochains. Ma misère propre est si grande, que la compassion qu'elle réveille pour moi-même en vient très tôt à me déborder, me révélant par là la misère universelle.

IX §79 Or, qu'est-ce que la charité, si ce n'est un débordement de compassion ? Qu'est-ce sinon de la douleur réfléchie, qui déborde et se convertit en compassion pour les maux des autres et en l'exercice de la charité ?

IX §80 Lorsque le climax de notre compassion nous mène à la conscience de Dieu en nous, nous sommes tellement remplis de chagrin à l'idée de la misère divine répandue en toutes choses, qu'il faut que nous le tournions vers le dehors, et que nous lui donnions forme de charité. Or, en le tournant ainsi, nous ressentons du soulagement et la douloureuse douceur du bien. C'est là ce que la doctoresse mystique Thérèse de Jésus nomma « savoureuse douleur », elle qui savait beaucoup de choses au sujet des amours douloureux. C'est comme lorsque l'on contemple quelque chose de beau, et que l'on ressent la nécessité de faire que les autres y participent. Car l'impulsion productive, en quoi consiste la charité, est l'œuvre d'un amour douloureux.

IX §81 En effet, nous ressentons de la satisfaction à faire le bien, lorsque le bien nous déborde, lorsque nous sommes pleins de compassion, or nous en sommes pleins lorsque Dieu, en remplissant notre âme, nous offre la douloureuse sensation de la vie universelle, de l'universelle aspiration à la vie éternelle. Or, cela s'explique par le fait que nous ne sommes pas au monde juxtaposés les uns aux autres, sans racine commune entre nous, pas plus que le sort d'autrui ne nous est indifférent. Au contraire, sa douleur nous fait mal, son chagrin nous chagrine, et même sans la connaître, nous sentons notre communauté d'origine et de douleur. Ce sont la douleur, et la compassion qu'elle fait naître, qui nous révèle la fraternité de tout ce qui vit, et qui existe à l'état plus ou moins conscient. « Frère loup » : ainsi Saint François d'Assise appelait-il le pauvre loup qui ressentait la douleur de sa

faim de brebis, et peut-être celle de devoir les dévorer ; cette fraternité nous révèle la paternité de Dieu, que Dieu est Père, et qu'il existe. Et en tant que Père, il nous protège de notre commune misère.

IX §82 Ainsi, la charité est l'impulsion à se libérer et à libérer tous nos prochains de la douleur, ainsi qu'à libérer Dieu qui nous embrasse tous en son sein.

IX §83 La douleur est chose spirituelle, et c'est la révélation la plus immédiate de la conscience ; peut-être ne nous a-t-on donné le corps qu'afin que la douleur ait une occasion de se manifester. Quelqu'un qui n'aurait jamais souffert, ne serait-ce qu'un tant soit peu, n'aurait pas conscience de soi. En naissant, l'homme pleure pour la première fois lorsque l'air lui entre dans la poitrine, et comme il le limite, il semble lui dire : « Tu dois me respirer afin de pouvoir vivre ! »

IX §84 Du monde matériel ou sensible, celui que nous créent les sens, nous devons croire par la foi – quoi qu'enseigne la raison – qu'il n'existe que pour incarner et nourrir l'autre monde, le monde spirituel ou imaginable – celui que nous crée l'imagination. La conscience tend à être toujours plus conscience, elle tend à se conscientiser, à avoir pleinement conscience d'elle-même dans son intégralité, à avoir conscience de tout son contenu. Dans les profondeurs de notre propre corps, dans les animaux, dans les plantes, dans les rochers, dans tout ce qui vit, dans l'Univers tout entier, nous devons croire par la foi, quoi qu'enseigne la raison, qu'il y a un esprit qui lutte pour se connaître, pour parvenir à la conscience de soi, pour être soi-même – puisqu'être soi-même, c'est se connaître – pour être esprit pur, or comme on ne le peut qu'au travers du corps, au travers de la matière, il crée cette dernière et s'en sert, en même temps qu'il en demeure prisonnier. Nous ne

pouvons voir notre visage que représenté dans un miroir, toutefois, afin de nous y voir, nous demeurons l'otage du miroir. Nous nous voyons en lui selon qu'il nous déforme, et si le miroir se brise, notre image aussi se brise, de même que s'il est embué, notre image aussi est embuée.

IX §85 L'esprit se trouve limité par la matière dans laquelle il a à vivre et à parvenir à la conscience de soi, de la même manière que la pensée est limitée par la parole, parole qui est son corps social. Sans matière, il n'est point d'esprit, cependant, la matière fait souffrir l'esprit en le limitant. Et la douleur n'est que l'obstacle que la matière oppose à l'esprit, elle est le choc de la conscience et de l'inconscient.

IX §86 La douleur, en effet, est la barrière que l'inconscience, autrement dit : la matière, oppose à la conscience, à l'esprit ; elle est la résistance à la volonté, la limite que l'Univers visible oppose à Dieu, c'est le mur contre lequel bute la conscience lorsqu'elle veut s'élargir aux dépens de l'inconscience, c'est la résistance que cette dernière oppose à la conscientisation.

IX §87 Même si nous le croyons d'autorité, tant qu'ils ne nous font pas de mal, tant qu'ils ne nous oppriment pas ou ne nous angoissent pas, nous ne savons pas que nous avons un cœur, un estomac, ou des poumons. C'est la douleur physique, ou à la rigueur la gêne physique, qui nous révèle l'existence de nos propres organes. Et cela vaut aussi pour la douleur spirituelle, pour l'angoisse. En effet, tant qu'elle ne nous fait pas mal, nous ne nous rendons pas compte que nous avons une âme

IX §88 C'est le chagrin qui fait faire retour sur soi à la conscience. Celui qui n'a pas de chagrin sait ce qu'il fait et ce qu'il pense, mais il ne sait pas

vraiment ce qu'il fait et ce qu'il pense. Il pense, mais ne pense pas, et ses pensées sont identiques à ce qu'elles seraient si elles n'étaient pas les siennes. Il ne pense pas, pas plus qu'il n'est lui-même. Or, cela vient de ce que c'est par le chagrin seul, par la passion de ne mourir jamais, qu'un esprit humain s'empare de lui-même.

IX §89 La douleur, qui est une destruction, nous fait découvrir nos propres entrailles, et dans la destruction suprême, celle de la mort, nous parviendrons par la douleur de l'anéantissement aux entrailles de nos entrailles temporelles, à Dieu, que nous respirons et apprenons à aimer dans la peine spirituelle.

IX §90 C'est là ce qu'il faut croire par la foi, quoique nous enseigne la raison.

IX §91 L'origine du mal, comme beaucoup l'ont remarqué depuis longtemps, n'est pas autre chose que ce qu'on appelle inertie de la matière, et paresse dans l'esprit. Et ce n'est pas pour rien que l'on a dit que la paresse est mère de tous les vices. Ceci sans oublier que la suprême paresse consiste à ne pas aspirer follement à l'immortalité.

IX §92 La conscience, la soif d'avoir davantage et encore davantage, toujours davantage, la faim d'éternité et la soif d'infinité, l'envie de Dieu, ne sont jamais satisfaites ; chaque conscience veut être elle-même ainsi que toutes les autres, sans cesser d'être elle-même. Elle veut être Dieu. Or la matière, l'inconscience[241], tend à s'amenuiser, à s'amenuiser toujours davantage ; elle tend à n'être rien, sa tendance constitutive étant une soif de repos. L'esprit dit : « Je veux être ! », et la matière lui répond : « je ne le veux

241 NDT : La version originale du texte dit de manière inconséquente : « *consciencia* ». Nous traduisons en cohérence avec le passage.

pas ! ».

IX §93 Et dans l'ordre de la vie humaine, l'individu, mû par le simple instinct de conservation, créateur du monde matériel, tendrait à la destruction, au néant, si la société, en lui donnant l'instinct de perpétuation, créateur du monde spirituel, ne le portait et ne le poussait au tout, à s'immortaliser. Et tout ce que l'homme, comme simple individu, fait, face à la société, pour se conserver, mais à son détriment, est mauvais, et est bon tout ce qu'il réalise comme personne sociale, au travers de la société au sein de laquelle il s'inclue, afin de se perpétuer en elle, et de la perpétuer. Et beaucoup de ceux qui paraissent être de grands égoïstes, et qui précipitent tout afin de porter leur œuvre à son terme, ne sont que des âmes enflammées pour la charité, qui en débordent, car leur moi mesquin se trouve soumis et subjugué par le moi social, qui a une mission à accomplir.

IX §94 Qui attache l'œuvre de l'amour, de la spiritualisation, de la libération, à des formes transitoires et individuelles, crucifie Dieu au sein de la matière ; de même que crucifie Dieu au sein de la matière toute personne faisant servir l'idéal à ses intérêts temporels et à sa gloire mondaine. Et une telle personne est déicide.

IX §95 L'œuvre de la charité, de l'amour de Dieu, consiste à essayer de le libérer de la matière brute, à essayer de le spiritualiser, de le conscientiser, ou de l'universaliser tout entier ; c'est rêver que les rochers se mettent à parler, et agir d'après ce rêve ; que tout ce qui existe se fasse conscient, que le Verbe ressuscite.

IX §96 Il n'est que de le constater dans le symbole eucharistique. L'on a capturé le Verbe dans un morceau de pain matériel, et on l'y a capturé afin

que nous le mangions, et pour qu'en le mangeant nous nous l'approprions, pour qu'il soit notre cœur où habite notre esprit, pour que ce dernier s'agite dans notre cœur, pense dans notre cerveau, et se fasse conscience. On l'a capturé dans ce pain afin qu'en l'enterrant dans notre corps, il ressuscite dans notre esprit.

IX §97 C'est qu'il faut tout spiritualiser. Et cela s'obtient en donnant à tous et à tout mon esprit, lequel s'accroît d'autant plus que je le distribue davantage. Et donner mon esprit, c'est envahir celui des autres, et m'en rendre maître.

IX §98 En tout cela il faut croire par la foi, quoi que nous enseigne la raison.

*

IX §99 A présent, nous allons examiner les conséquences pratiques de toutes ces doctrines plus ou moins fantastiques, dans la logique, dans l'esthétique, et dans l'éthique surtout, qui est leur réalisation religieuse. Et il se peut donc que ceux qui, en dépit de mes avertissements, auraient cherché ici le développement scientifique ou même philosophique d'un système irrationnel, leur trouve davantage de justifications.

IX §100 Je ne crois pas pouvoir trouver d'excuse à reporter une fois de plus le lecteur à ce que j'ai pu dire à la fin du chapitre six, intitulé « Au fond de l'abîme » ; toutefois, nous approchons maintenant de la partie pratique ou pragmatique de tout ce traité. Cependant, avant cela, il nous faut voir comment le sentiment religieux peut se réaliser dans la vision, pleine d'espérance, d'une autre vie.

X. Religion, mythologie d'outre-tombe et apocatastase

Peut-être même est-il on ne peut plus à propos,
au moment de quitter cette vie, d'enquêter
sur ce voyage dans l'autre monde et de conter
dans un mythe ce que nous croyons qu'il est.[242]
(Platon, *Phédon,* 61e)

X §1 Le sentiment de divinité et de Dieu, d'une part, et la foi, l'espérance, et la charité qui se fondent sur lui d'autre part, viennent à leur tour fonder la religion. De la foi en Dieu naît la foi en les hommes, de l'espérance que l'on place en Lui, celle qu'on place en eux, et de la charité ou piété envers Dieu, - puisque comme le dit Cicéron (*De Natura deorum*[243], I, 41) : *est enim pietas justitia adversum deos*[244] –, la charité envers les hommes. En Dieu se résument non pas seulement l'Humanité, mais l'Univers tout entier, rendu intime et spirituel, puisque la foi chrétienne dit que Dieu finira par être tout en

242 NDT : C'est Socrate qui parle. Nous avons précisé la citation (61e). Unamuno, helléniste de profession, cite en grec ancien : *Kai gar isôs kai malista prepei mellonta ekeise apodemein diascopein te kai muthologein peri tes apodemias tes ekei, poian tina auten oiometha einai.* La version que nous donnons est d'un anonyme, mais elle vaut mieux que celle de Victor Cousin, qui traduit : « *muthologein* » par « s'entretenir », passant sous silence la dimension mythique de l'écriture platonicienne. « muthologein » signifie : raconter des histoires, raconter un mythe, une fable. Or, c'est un point important des hypothèses platoniciennes sur l'immortalité de l'âme : il ne s'agit que d'hypothèses. Le *Phédon* est un dialogue aporétique.

243 NDT : « *De la Nature des dieux* »

244 NDT : « En effet, la piété est la justice envers les dieux. »

tous. Sainte Thérèse a dit – et Miguel de Molinos l'a répété d'un ton plus acerbe et désespéré – que l'âme doit se rendre compte qu'il n'y a qu'elle-même et Dieu.

X §2 Et la relation avec Dieu, l'union plus ou moins intime avec Lui, est ce que nous appelons religion.

X §3 Qu'est-ce que la religion ? En quoi se différencie-t-elle de la religiosité, et quelles relations religion et religiosité entretiennent-elles entre elles ? Chacun définit davantage la religion comme il la sent en soi-même que comme il l'observe chez les autres, et il n'arrive pas qu'on la définisse sans d'une manière ou d'une autre la ressentir. Tacite disait (*Histoires*, V, 4), parlant des juifs, que pour eux, était profane tout ce qui était sacré pour les Romains, et qu'était sacré parmi les Juifs ce qui, chez les Romains, était impur : *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum conversa apud illos quae nobis incesta*. Et de là vient que lui, le Romain, dit des Juifs (V, 13) qu'ils étaient des gens soumis à la superstition et opposés à la religion : *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*, et de là vient aussi qu'en considérant le christianisme, qu'il connaissait très mal et qui se distinguait à peine du judaïsme, il le répute être une superstition pernicieuse, *existialis superstitio*, vouée à la haine du genre humain, *odium generis humani* (*Ab. Excessu Aug*. , XV, 44). Ainsi pensait Tacite, et beaucoup avec lui. Mais où finissent la religion et la superstition ? Ou peut-être mieux : où finit cette dernière et où commence la première ? Quel est le critère pour les distinguer ?

X §4 Il serait de peu d'intérêt de parcourir ici, même sommairement, les principales définitions qui ont été données, suivant des sentiments différents chez leurs auteurs. La religion se décrit plus qu'elle ne se définit, et se

ressent plus qu'elle ne se décrit. Si toutefois l'une de ces définitions a récemment surnagé, c'est celle de Schleiermacher, d'après laquelle il s'agit du sentiment simple d'une relation de dépendance avec quelque chose qui nous est supérieur, et du désir d'entretenir des rapports avec cette puissance mystérieuse. Celle de W. Hermann (op. Cit.), d'après laquelle l'aspiration religieuse de l'homme est le désir de la vérité de son existence humaine, n'est pas mal non plus. Et pour en finir avec les témoignages d'autres auteurs, je citerai celui de Cournot, qui dit : « les manifestations religieuses sont la conséquence nécessaire de l'inclination de l'homme à croire en l'existence d'un monde invisible, surnaturel et merveilleux, inclination qui a pu être observée, tantôt comme réminiscence d'un état antérieur, tantôt comme pressentiment d'une destinée future[245] » (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 396). Or, nous voilà d'ores et déjà dans ce qui touche à la destinée future, la vie éternelle, ou la finalité humaine de l'Univers, ou bien encore celle de Dieu. On y parvient par toutes les voies religieuses, puisqu'en effet il s'agit de l'essence même de toute religion.

X §5 La religion, depuis celle du sauvage qui personnifie, dans le fétiche, l'Univers tout entier, procède en effet de la nécessité vitale de donner une finalité humaine à l'Univers, à Dieu, en quoi il est par conséquent nécessaire de lui attribuer la conscience de soi et de sa finalité. Or, il importe de dire que la religion n'est pas autre chose que l'union avec Dieu, quelle que soit la façon dont chacun la sente. Dieu donne à la vie un sens et une finalité transcendants ; mais il les donne en relation avec chacun d'entre nous qui croyons. De la sorte, Dieu est à l'homme ce que l'homme est à Dieu, puisqu'il se donna à l'homme en se faisant homme, en s'humanisant, par amour pour lui.

---

245 NDT : Double traduction

X §6 Or, ce n'est ni pour la science, ni pour l'art que nous aspirons religieusement à nous unir à Dieu ; c'est pour la vie. « Celui qui dispose de la science et de l'art, dispose aussi de la religion ; qui n'a ni l'une ni l'autre : qu'il ait la religion » disait Goethe, dans l'un de ses très-fréquents accès de paganisme. Et pourtant, au sujet de ce dont il parlait, qu'en était-il de lui, de Goethe ?

X §7 Désirer nous unir à Dieu ne signifie pas nous perdre et nous anéantir en Lui ; car se perdre et se nier, c'est toujours se détruire dans le sommeil sans rêve du nirvana ; c'est le posséder, bien plutôt que d'être possédé par Lui. Lorsque, étant donnée l'impossibilité humaine de voir un riche entrer au Royaume des Cieux, les disciples de Jésus lui demandèrent qui pourra être sauvé, et que le Maître répondit qu'il était impossible d'être sauvé au-devant des hommes, mais que cela était possible devant Dieu, Pierre lui dit : « Voilà que nous avons tout laissé pour te suivre, qu'obtiendrons-nous donc ? » Et Jésus leur répondit, non qu'ils s'anéantiraient dans le Père, mais qu'ils s'assiéraient sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël (Mathieu, XIX, 23-26)

X §8 Ce fut un espagnol, et des plus espagnols – Miguel de Molinos – qui, dans son *Guide spirituel qui désencombre l'âme et la conduit par le chemin intérieur pour atteindre la parfaite contemplation et le riche trésor de la paix intérieure,* a dit que (§ 175) : « celui qui doit parvenir à la science mystique doit se détacher de cinq choses, et les nier : premièrement, les créatures ; secondement, les choses temporelles ; troisièmement, les dons de l'Esprit Saint eux-mêmes ; quatrièmement, soi-même ; et cinquièmement : il faut se détacher de Dieu lui-même ». Et il ajoute que « cette dernière chose est la plus parfaite, car l'âme qui sait se détacher est celle qui parvient à

perdre Dieu, et seule, celle qui parvient à perdre Dieu est certaine de s'y trouver. » Oui, Molinos est très espagnol, et cette expression paradoxale de quiétisme ou plutôt de nihilisme – puisque lui-même parle d'ailleurs d'annihilation – ne l'est pas moins, mais ne sont pas moins espagnols – et peut-être le furent-ils davantage – les jésuites qui le combattirent en revendiquant les droits du tout contre le néant. En effet, la religion n'est pas un désir ardent de s'anéantir, mais de se totaliser, c'est une aspiration de vie, et non de mort. « L'éternelle religion des entrailles de l'homme ... , le songe individuel du cœur, est le culte de son être, c'est l'adoration de la vie[246] », comme le sentit cet homme tourmenté que fut Flaubert (*Par les champs et par les grèves*, VII).

X §9 Lorsqu'aux commencements de ce qu'on appelle l'Ere Moderne, avec la Renaissance, le sentiment religieux païen resurgit, ce dernier prend une forme concrète dans l'idéal chevaleresque, avec ses codes de l'amour et de l'honneur. Mais il s'agit d'un paganisme christianisé, baptisé. « La femme, la dame – la *donna* – était la divinité de ces poitrails solides. Si quelqu'un cherche dans ses souvenirs de la prime enfance, il trouvera cet idéal de la femme dans sa pureté et sa toute-puissance : l'Univers est la femme. Et il en fut ainsi dans les débuts de l'Ere Moderne, en Allemagne, en France, en Provence, en Espagne, en Italie. L'on se représenta l'histoire conformément à cette image ; l'on imaginait les Troyens et les Romains comme des chevaliers errants, et de même pour les Sarrasins, les Turcs, et Saladin... Dans cette universelle fraternité, l'on peut trouver les anges, les saints, les miracles, le paradis, étrangement mêlés au fantastique et à la volupté du monde oriental, le tout baptisé du nom de chevalerie. » Ainsi parle Francesco de Sanctis (*Histoire de la littérature italienne*, II), qui nous dit un peu auparavant que pour ces hommes, « même au Paradis, le plaisir de l'amant est de

246 NDT : Double traduction

contempler sa dame – sa Madone – et *sans que celle-ci ne désire aller plus loin*. » En effet, qu'était cette chevalerie dont Cervantès peignit l'épure et qu'il christianisa, dans le *Don Quichotte*, qu'il voulut achever par le rire, si ce n'est une authentique religion monstrueuse et hybride où le christianisme se mêle au paganisme, et dont l'Évangile fut peut-être la légende de Tristan et Iseut ? Or, la religion des mystiques eux-mêmes, ces chevaliers errants du divin, ne culmine-t-elle pas dans le culte de la femme divinisée, la Vierge Mère ? Qu'est-ce que la mariolâtrie de Saint Bonaventure, le troubadour de Marie ? Or, cette dernière était l'amour de la source de la vie, de ce qui nous sauve de la mort.

X §10 Toutefois, une fois la Renaissance engagée, l'on passe de cette religion de la femme à la religion de la science ; la concupiscence s'achève par ce qui faisait son fonds : la curiosité, le désir de goûter le fruit de l'arbre du Bien et du Mal. L'Europe accourait pour apprendre à l'Université de Bologne. Le platonisme succéda à la chevalerie. L'on voulait découvrir le mystère du monde et de la vie. Mais au fond, c'était pour sauver la vie, qu'on avait voulu sauver grâce au culte de la femme. La conscience humaine voulait pénétrer la conscience universelle, mais c'était – qu'elle le sût ou non – pour se sauver elle-même.

X §11 Et cela vient de ce que nous ne sentons et nous n'imaginons la Conscience Universelle – et la religiosité avec cela – qu'afin de sauver notre conscience, celle de chacun d'entre nous. Comment ?

X §12 Je dois répéter une fois de plus que l'aspiration à l'immortalité de l'âme, à la permanence – sous une forme ou sous une autre – de notre conscience personnelle en une conscience individuelle, fait tout autant partie de la religion que l'aspiration à ce qu'il y ait un Dieu. L'une ne va pas sans

l'autre, et c'est parce qu'au fond, elles sont une seule et même chose. Toutefois, dès le moment que nous essayons de concrétiser et de rationaliser cette première aspiration, que nous tentons de la définir pour nous-mêmes, surgissent davantage encore de difficultés que lorsque nous essayions de rationaliser Dieu.

X §13 Afin de justifier devant notre pauvre raison personnelle l'immortelle aspiration à l'immortalité, l'on en a également appelé au consensus de l'humanité : *Permanere animos arbitratur consensu nationum omium*[247], disait Cicéron (*Tusculanes*, Question XVI, 36), avec les Anciens ; cependant, ce même homme qui fit compilation de ses avis confessait qu'à la lecture des raisonnements en faveur de l'immortalité de l'âme qui figurent dans le *Phédon* platonicien, il y souscrivait ; mais dès qu'il lâchait le livre, et qu'il tentait de résoudre le problème dans son esprit, tout cet assentiment lui échappait, *assentio omnis illa illabitur* (XI, 25). Or, ce qui était vrai pour Cicéron l'est pour les autres, et cela était vrai également pour Swedenborg, le plus intrépide visionnaire d'un autre monde, lorsqu'il confessa que celui qui parle de la vie dans l'autre monde sans de doctes cogitations sur l'âme ou sur la manière dont cette dernière est unie au corps, croit qu'après sa mort, il vivra dans une jouissance et une vision splendides, comme un homme parmi les anges ; mais lorsqu'il se met à penser à la doctrine de l'union de l'âme et du corps, ou à des hypothèses qui y sont relatives, des doutes l'assaillent quant à la question de savoir si l'âme est telle ou telle, et comme cela survient, l'idée antérieure disparaît (*Du Ciel et de l'enfer*, §183). Or, cependant, « ce qui me touche et m'inquiète, ce qui me console, ce qui me pousse à l'abnégation et au sacrifice, est le destin qui m'attend moi ou qui attend ma personne, quels que soient l'origine, la nature, l'essence du lien inaccessible, sans lequel il plaît aux philosophes de décider que ma

247 NDT : « D'après l'avis de toutes les nations, les âmes perdurent »

personne s'évanouirait », comme dit Cournot (*Traité...*, §297).

X §14 Devons-nous accepter purement et simplement la foi en la vie éternelle, sans essayer de nous la représenter ? C'est là chose impossible ; il nous est impossible de nous y faire. Et pourtant, il y en a qui se disent chrétiens, et qui tiennent à peu près cette représentation de côté. Prenez un livre quelconque issu du protestantisme le plus éclairé – c'est-à-dire le plus rationaliste qui soit, le plus cultivé – la *Dogmatique* du docteur Julio Kaftan, par exemple, vous verrez que des 668 pages que compte sa sixième édition – celle de 1909 – il n'y en a qu'une, la dernière, qui soit dédiée à ce problème. Et dans cette page, après avoir affirmé que le Christ, de même qu'il est le principe et le moyen, est également la fin de l'Histoire, et que ceux qui sont en Christ atteindront la vie de plénitude, la vie éternelle de ceux qui sont en Lui, l'on ne trouve pas un mot sur ce que cette vie peut être. Tout au plus trouve-t-on quatre mots sur la mort éternelle, autrement dit : sur l'enfer, « car le caractère moral de la foi et de l'espérance chrétienne l'exige ». Comment ? Son caractère moral ? Non pas son caractère religieux, car je ne sache pas que ce dernier exige quoi que ce soit de ce genre. Le tout relève d'une prudente parcimonie agnostique.

X §15 Oui, ce qui est prudent, ce qui est rationnel et pieux – dira peut-être quelqu'un, consiste à ne pas pénétrer des mystères qui, à notre connaissance, sont des chasses-gardées, à ne pas nous efforcer à nous faire une représentation plastique de la gloire éternelle, comme celle de la *Divine Comédie*. La foi authentique, l'authentique piété chrétienne – nous dira-t-on – consiste à se reposer sur la confiance dans le fait que Dieu, pour la grâce du Christ, nous fera vivre en Lui, en ce dernier, d'une manière ou d'une autre ; sur la confiance en ce que, comme notre destin se trouve placé entre ses mains toutes-puissantes, nous nous abandonnerons à elles en étant sûrs

qu'Il fera de nous ce qu'il y a de meilleur, en vue de la fin ultime de la vie, de l'esprit, et de l'Univers. Telle est la leçon qui a traversé bien des siècles, et surtout de Luther jusqu'à Kant.

X §16 Et cependant, les hommes n'ont jamais cessé d'essayer de se représenter à quoi peut ressembler la vie éternelle, pas plus qu'ils ne cesseront un jour d'essayer de se représenter de telles choses, du moins tant qu'ils seront des hommes, et non des machines à penser. Il existe des livres de théologie – quelle que soit la théologie dont ils relèvent – bourrés d'analyses sur la manière dont vivent les bienheureux, sur la manière dont ils jouissent, sur les propriétés du corps glorieux, puisqu'on ne saurait concevoir l'âme sans un corps quelconque.

X §17 Or, c'est à cette même nécessité, à l'authentique nécessité de nous former une représentation concrète de ce que peut être cette autre vie, que répond en grande partie l'indestructible vitalité de doctrines comme celles du spiritisme, de la métempsychose, de la transmigration des âmes à travers les astres, ainsi que d'autres doctrines analogues qui ont en commun qu'on les déclare aussi souvent mortes et enterrées qu'on les voit renaître, sous une forme ou sous une autre. Et c'est une bêtise insigne que de vouloir s'en débarrasser tout-à-fait, sans chercher une intelligence permanente de ces choses. Jamais l'homme ne renoncera à donner une forme concrète à la représentation de cette autre vie.

X §18 Mais une vie éternelle et sans fin, après la mort, serait-elle pensable ? A quoi peut bien ressembler la vie d'un esprit désincarné ? A quoi peut ressembler un tel esprit ? Que peut bien être une conscience pure, dépourvue d'organisme corporel ? Descartes divisa le monde en pensée et en chose étendue, dualisme que lui imposa le dogme chrétien de

l'immortalité de l'âme. Mais est-ce l'extension, la matière, qui pense et se spiritualise, ou bien est-ce la pensée qui s'étend et se matérialise ? Les questions métaphysiques les plus graves surgissent pratiquement – et acquièrent par là la valeur qu'elles ont – en cessant d'être d'oiseuses discussions de curiosité inutile, lorsqu'elles cherchent à nous rendre compte de la possibilité de notre immortalité. Or, c'est que la métaphysique n'a de valeur qu'en tant qu'elle s'essaie à expliquer comment il est possible ou non de réaliser cette aspiration vitale qui est la nôtre. Et c'est ainsi qu'il y a et qu'il y aura toujours une métaphysique rationnelle et une autre, vitale, en conflit pérenne l'une avec l'autre, l'une prenant son point de départ dans la notion de cause, l'autre dans celle de substance.

X §19 Et même si l'on imagine une immortalité personnelle, n'arrive-t-il pas que nous la ressentions comme quelque chose d'aussi terrible que sa négation ? « Calypso ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse ; dans sa douleur, elle était au désespoir d'être immortelle », nous dit le doux Fénelon, le mystique, au début de son *Télémaque*. Le fait de ne pouvoir se suicider n'en vint-il pas à devenir la condamnation des dieux de l'Antiquité, comme celle des démons ?

X §20 Lorsque Jésus, ayant mené Pierre, Jacques et Jean à un mont élevé, se transfigura devant eux, les habits resplendissants d'un blanc de neige, et que leur apparurent Moïse et Élie qui discutaient avec lui, Pierre dit au Maître : « Maître, il serait bon que nous restions ici pour confectionner trois pavillons, l'un pour toi, et les deux autres pour Moïse et Élie », car il désirait éterniser ce moment. Et en descendant du mont, Jésus leur commanda de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, du moins pas tant que le Fils de l'Homme n'aura pas ressuscité d'entre les morts. Quant à eux, retenant cette parole, ils se disputaient sur ce que pourrait être ressusciter

d'entre les morts, comme des gens ne comprenant pas ce que cela veut dire. Et ce fut après cela que Jésus rencontra le père de l'enfant en proie à un esprit malin, ce père qui lui dit : « Je crois, viens en aide à mon incrédulité » (Marc, IX, 24).

X §21 Ces trois apôtres ne comprenaient pas ce que signifiait « ressusciter d'entre les morts », pas plus que ne le comprenaient ces Saducéens qui demandèrent au Maître de qui serait la femme celle qui a eu divers maris au cours de sa vie (Mathieu, XXII, 23-31). C'est à ce moment qu'il dit que Dieu n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants. Et en effet, l'autre vie n'est pensable que dans les formes mêmes de cette vie terrestre et passagère. Quant à la parabole du grain et du blé, par laquelle l'apôtre Paul répond à la question qu'il se pose : « Comment ressusciteront les morts ? Avec quels corps viendront-ils ? » (I Corinthiens, XV, 35), elle n'éclaire en rien le mystère.

X §22 Comment une âme humaine peut-elle vivre, et jouir éternellement de Dieu, sans perdre sa personnalité individuelle, autrement dit : sans se perdre ? Qu'est-ce que jouir de Dieu ? Qu'est-ce que l'éternité, par opposition au temps qui passe ? Dans l'autre vie, l'âme change-t-elle, ou non ? Si elle ne change pas, comment vit-elle ? Et si elle change, comment conserve-t-elle son individualité, sur un temps si long ? Car si l'autre vie peut exclure l'espace, elle ne peut exclure le temps, comme le fait remarquer Cournot, déjà cité.

X §23 S'il y a de la vie au ciel, alors il y a du changement, et Swedenborg faisait remarquer que les anges changent, car le plaisir de la vie céleste perdrait peu à peu sa valeur s'ils en jouissaient toujours pleinement, et parce que les anges – tout comme les hommes – s'aiment eux-mêmes, or qui

s'aime soi-même fait l'expérience de changements d'états. De plus, il ajoute que les anges sont parfois tristes, et que lui, Swedenborg, a parlé avec quelques uns d'entre eux lorsqu'ils étaient tristes (*Du Ciel et de l'Enfer*, § 158, 160). En tous cas, il nous est impossible de concevoir une vie sans changement, que ce dernier relève de l'accroissement ou de la diminution, de la tristesse ou de la joie, de l'amour ou de la haine.

X §24 C'est qu'une vie éternelle est impensable, et qu'est plus encore impensable une vie éternelle de bonheur absolu, de vision béatifique.

X §25 Et qu'est-ce que cela : la vision béatifique ? Nous pouvons voir en premier lieu qu'elle s'appelle vision, et non action, supposant par là quelque chose de passif. Et cette vision béatifique, ne suppose-t-elle pas la perte de la conscience propre ? Un saint dans le ciel est, aux dires de Bossuet, un être qui se sent à peine lui-même, tant il est possédé par Dieu, et abîmé dans sa gloire... L'on ne peut s'arrêter sur lui, car on le trouve toujours hors de lui-même, et soumis par un amour immuable à la source de son être, et de sa félicité (*Du culte qui est dû à Dieu*). Et cela, c'est Bossuet l'anti-quiétiste qui le dit. Cette vision amoureuse de Dieu suppose une absorption en son sein. Un bienheureux qui jouit pleinement de Dieu ne doit pas penser à lui-même, ni se souvenir de soi, ni non plus avoir conscience de soi, mais doit être en perpétuelle extase – *extasis* – hors de soi, aliéné. Et dans l'extase, les mystiques nous décrivent un prélude à cette vision.

X §26 D'après l'Ecriture, (Juges, XIII, 22), qui voit Dieu meurt ; et la vision éternelle de Dieu ne serait-elle pas une mort éternelle, un évanouissement de la personnalité ? Toutefois, Sainte Thérèse, au chapitre XX de sa *Vie*, en nous dévoilant l'ultime degré de la prière, le ravissement, l'extase, le survol ou l'extase de l'âme, nous dit que cette dernière est « soulevée comme par

un nuage ou un grand aigle, mais que vous vous voyez soulevé sans savoir où », et que c'est « avec délices », et « si l'on n'y résiste pas, l'on ne perd pas le sens commun, ou tout au moins il demeure en moi de telle sorte que je puisse entendre qu'il est parti » - autrement dit, sans perdre de conscience. « Quant à Dieu, il semble qu'il ne se contente pas de voir l'âme se tourner si sincèrement vers Lui, mais qu'Il veut le corps, tout mortel et de terre sale qu'il puisse être. » « Bien souvent, l'âme s'absorbe, ou le Seigneur l'absorbe en Lui, plus exactement, et, l'ayant un peu en Lui, il ne lui reste que la seule volonté », et non la seule intelligence. En effet, comme on le voit, il ne s'agit pas d'une vision, mais d'une union volitive, entretenant « l'entendement et la mémoire diverties... comme une personne ayant beaucoup dormi, et rêvé, et sans jamais finir de se réveiller. » C'est « un doux vol, un vol délicieux, sans bruit ». Et ce vol délicieux ne va pas sans conscience de soi, se sachant distinct de Dieu avec lequel on s'unit. Or, à cette extase, on s'élève – d'après la doctrine mystique espagnole – par la contemplation de l'humanité du Christ, autrement dit, de quelque chose de concret et d'humain ; c'est la vision du Dieu vivant, et non de l'idée de Dieu. Et au chapitre XXVIII, il nous est dit que « quand bien même il n'y aurait rien d'autre pour ravir la vue dans le ciel, que la grande beauté des corps glorifiés, c'est une gloire suprême particulièrement de voir l'Humanité de notre Seigneur Jésus-Christ » ... Et il est ajouté : « cette vision, bien qu'elle soit imaginaire, jamais aucun œil corporel ne la vit[248], mais elle ne fut vue qu'avec les yeux de l'âme. »

X §27 Or, il en résulte que dans le ciel, l'on ne voit pas seulement Dieu, mais tout en Dieu ; plus précisément, l'on voit Dieu tout entier dès lors qu'il est vrai qu'il embrasse toutes choses. Et ce fut Jacob Boehme qui insista le

248 NDT : L'on serait tenté ici de penser qu'il va au contraire de soi qu'aucune chose imaginaire ne saurait être vue par les yeux du corps, précisément à cause de son caractère imaginaire. Cela dit, le paradoxe apparaît pourtant bel et bien sitôt que l'on considère que toute chose imaginaire n'est jamais qu'une recomposition de perceptions authentiques qui ont eu lieu. La chimère elle-même, créature purement imaginaire, est composée d'éléments disparates issus de perceptions de parties d'animaux authentiques, qui ont été vus *avec les yeux du corps*.

plus sur cette idée. La sainte, de son côté, nous dit dans *Les Septièmes demeures*, chapitre II, que « cette secrète union passe au centre le plus intime de l'âme, là où doit se trouver Dieu lui-même ». Et ensuite, que « l'âme demeure – l'âme ; je veux dire l'esprit de cette âme – une seule et même chose avec Dieu » et que c'est « comme si deux bougies de cire joignaient tellement leurs extrémités, que toute la lumière était une, ou que la mèche et la lumière et la cire étaient unes ; cependant, il se peut que par après, les deux bougies s'éloignent l'une de l'autre, et qu'il ne demeure par après que deux flammes ou bien deux mèches de bougie. » Toutefois, il existe une autre union intime, qui est « comme si, l'eau tombait du ciel dans un fleuve ou une source, où toute l'eau se trouverait concentrée, à tel point qu'on ne saurait repérer ni départager quelle est l'eau du fleuve et laquelle vient du ciel, ou comme si un petit ruisseau tombait dans la mer, où il serait impossible de l'identifier ; ou comme si deux fenêtres étaient ouvertes dans la même pièce, d'où sourdrait une grande lumière une et entière quoiqu'elle entrât répartie. » Or, quelle différence y a-t-il avec ce silence interne et mystique de Miguel de Molinos, pour qui le troisième stade et le plus parfait est le silence de la pensée ? (*Guide*, XVII, § 129) Ne sommes-nous pas proches de la position d'après laquelle c'est le néant qui constitue le chemin pour parvenir à cet état d'âme ressourcé ? (XX, § 186) Et qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'Amiel aille jusqu'à utiliser deux fois le mot espagnol *nada* dans son journal intime, s'il est vrai qu'en aucune autre langue on ne trouve de terme plus expressif ? Et toutefois, si l'on lit avec attention notre doctoresse mystique, l'on constatera que l'élément sensitif, celui de la délectation, autrement dit celui de la conscience propre, ne demeure pas mis à l'écart. L'âme se laisse absorber par Dieu afin de l'absorber, pour parvenir à la conscience de sa propre divinité.

X §28 Une vision béatifique, une contemplation amoureuse où l'âme se

trouve absorbée en Dieu, et comme perdue en Lui, semble être soit un anéantissement du propre, soit comme une répugnance à notre manière naturelle de sentir. Et de là provient ce sentiment que nous observons souvent et qui a plus d'une fois trouvé son expression dans des propos satiriques non-exempts d'irrévérence et peut-être d'impiété, d'après lequel le ciel de la gloire éternelle est la demeure d'un ennui éternel. Sans vouloir dédaigner de tels sentiments, si spontanés et naturels, ou prétendre les dénigrer.

X §29 Il est clair qu'ont ces sentiments ceux qui ne parviennent pas à s'assurer que le suprême plaisir de l'homme est d'acquérir et d'accroître la conscience. Pas précisément le plaisir de connaître, mais celui d'apprendre. En connaissant une chose, l'on tend à l'oublier, à rendre inconsciente cette connaissance, si l'on peut dire. Le plaisir, la délectation la plus pure de l'homme, va de pair avec l'acte d'apprendre, de découvrir : d'acquérir de la connaissance, autrement dit : d'opérer une différence. De là l'aphorisme célèbre de Lessing, déjà cité[249]. L'on connaît fort bien le cas de cet ancien espagnol qui, accompagnant Vasco Núñez de Baboa, arrivant au sommet du Darien, parvint à la vue des deux côtés. Tombant à genoux, il s'exclama : « Merci, mon Dieu, car tu ne m'as pas laissé mourir avant d'avoir vu une telle merveille. » Toutefois, si cet homme était demeuré sur place, la merveille aurait eu tôt fait de disparaître, et le plaisir avec elle. Sa jouissance fut celle de la découverte, et peut-être la jouissance de la vision béatifique est-elle, non pas précisément la contemplation de la suprême Vérité, pleine et entière, ce à quoi l'âme ne résisterait pas, mais la jouissance de la découverte continue de la vérité, celle d'un apprentissage incessant moyennant un effort qui maintienne toujours le sentiment de l'activité de la conscience propre.

249 NDT : Il y a ici un mystère : l'aphorisme en question est introuvable dans le texte dont nous disposons. Peut-être s'agit-il d'une citation présente dans une version antérieure du traité.

X §30 Une vision béatifique de quiétude mentale, de connaissance pleine et non d'apprentissage graduel, il n'est pas difficile de la concevoir comme autre chose qu'un Nirvana, une diffusion spirituelle, une dissipation de l'énergie au sein de Dieu, un retour à l'inconscience à défaut de choc, de différence, ou d'activité.

X §31 Mais n'arriverait-il pas que la condition même qui rend pensable notre union éternelle avec Dieu, détruise notre aspiration ? Quelle différence y a-t-il entre être absorbé par Dieu, et l'absorber en soi ? Est-ce le petit ruisseau qui se perd dans la mer, ou bien la mer, dans le petit ruisseau ? Cela revient au même.

X §32 Le fond sentimental est notre aspiration à ne pas perdre le sens de la continuité de notre conscience, à ne pas rompre l'enchaînement de nos souvenirs, le sentiment de notre propre identité personnelle concrète, bien que peut-être nous nous absorbions peu à peu en Lui, en l'enrichissant. Quel homme de quatre-vingt ans se souvient de celui qu'il était à l'âge de huit ans, quoiqu'il sente l'enchaînement qu'il y a entre les deux ? Et l'on pourrait dire que le problème sentimental se réduit à la question de savoir s'il existe un Dieu, une finalité humaine à l'Univers. Mais qu'est-ce qu'une finalité ? En effet, de même qu'il faut toujours demander un *pourquoi* à un pourquoi, de même, il faut toujours demander un *en vue de quoi* à un en vue de quoi. Supposons qu'il y ait un Dieu, en vue de quoi existe-t-il ? En vue de lui-même, dira-t-on. Et l'on ne manquera pas de rétorquer : et que gagne-t-on à cette conscience, par rapport à l'inconscience ? Toutefois, il en résultera toujours ce que disait déjà Plotin (*Ennéades*, II, IX, 8), qui est que le pourquoi du monde est identique au pourquoi de l'âme. Ou mieux encore que le pourquoi, *dia ti*, l'en vue de quoi.

X §33 Pour celui qui se place hors de lui-même, dans une hypothétique position objective – autant dire : inhumaine – l'ultime *en vue de quoi* est aussi inaccessible, et à la vérité aussi absurde, que l'ultime *pourquoi*. En effet, qu'est-ce que cela fait qu'il n'y ait pas de finalité ? Quelle contradiction logique y a-t-il dans le fait que l'Univers ne soit destiné à aucune fin, ni humaine, ni surhumaine ? Qu'y a-t-il de contraire à la raison dans le fait que tout cela n'ait pas d'autre objectif que d'exister, en passant tel qu'il existe et tel qu'il passe ? Il en est ainsi pour celui qui se place hors de lui-même, mais pour celui qui vit, qui souffre, et qui aspire au-dedans de lui... pour ce dernier, tout cela est question de vie ou de mort.

X §34 Aussi, cherche-toi toi-même ! Mais en se trouvant soi-même, ne se trouve-t-on pas en face de notre propre néant ? « L'homme s'étant rendu pécheur en se cherchant lui-même, il perdit la grâce en se trouvant lui-même » dit Bossuet (*Traité de la concupiscence*, XI). Cherche-toi toi-même ! Signifie d'abord : connais-toi toi-même ! Ce à quoi Carlyle réplique (*Le Passé et le Présent*, III, XII) : « L'ultime évangile de ce monde est : connais ce pour quoi tu es là et réalise-le ! Connais-toi toi-même ... Cela fait longtemps que ton toi-même te tourmente ; tu ne parviendras jamais à le connaître, ce me semble. Ne crois pas que te connaître toi-même soit ta tâche, tu es un individu inconnaissable, sache ce que tu peux, et réalise-le comme un Hercule. Ainsi, tout sera pour le mieux. » Certes, mais cela même que moi je fais, ne finira-t-il pas par être perdu ? Or, si cela se perd, à quoi bon le faire ? Oui, oui, porter au jour mon œuvre (mais quelle est mon œuvre ?) sans penser à moi, c'est peut-être aimer Dieu. Or, qu'est-ce qu'aimer Dieu ?

X §35 Et par ailleurs, aimer Dieu en moi, ne serait-ce pas m'aimer davantage que Dieu, ne serait-ce pas m'aimer moi-même en Dieu ?

X §36 A la vérité, ce à quoi nous aspirons par-delà la mort, c'est de continuer à vivre cette vie, cette même vie mortelle, mais sans ses maux, sans l'ennui, et sans la mort. C'est ce qu'exprima Sénèque – cet espagnol – dans sa *Consolation à Marcia* (XXVI) ; c'est ce qu'elle voulait, revivre cette même vie : *ista moliri*. Et c'est ce que demandait Job (XIX, 25-27) : voir Dieu en chair et en os, et non en esprit. Et quelle autre signification a cette comique occurrence de l'Éternel Retour, issu des entrailles tragiques du pauvre Nietzsche, assoiffé d'une immortalité de fait, et temporelle ?

X §37 Cette vision béatifique, que l'on nous présente comme la première solution catholique, comment peut-elle se réaliser – je le répète – sans nier la conscience de soi ? Ne serait-ce pas semblable à ce rêve où nous rêvons sans savoir que nous rêvons ? Qui aurait envie d'une telle vie éternelle ? Penser sans savoir ce que l'on pense, ce n'est pas se sentir soi-même, ce n'est pas être soi-même. Or, la vie éternelle ne serait-elle pas conscience éternelle ; non pas seulement voir Dieu, mais voir qu'on le voit, en nous voyant nous-mêmes en même temps et comme distinct de Lui ? Celui qui dort, vit, mais n'a pas conscience de lui-même, et personne ne voudrait d'un tel rêve, ainsi éternel. Lorsque Circé recommande à Ulysse de descendre dans la demeure des morts, lorsqu'il consulte le devin Tirésias, ce dernier lui dit que c'est là-bas, parmi les ombres des morts, que se trouve la seule chose qui ait du sens. En effet, les autres s'agitent comme des ombres (*Odyssée*, X, 487-495). Quant aux autres dont parle Tirésias, ont-ils vaincu la mort ? Serait-ce la vaincre que d'errer ainsi, insensés, comme des ombres ?

X §38 Par ailleurs, n'y aurait-il pas lieu d'imaginer que notre vie éternelle serait à l'autre ce qu'ici-bas la veille est au sommeil ? Notre vie entière ne serait-elle pas un songe, et la mort, un réveil ? Mais un réveil à quoi ? Et si d'aventure tout cela n'était qu'un rêve de Dieu, Dieu étant appelé à se

réveiller un jour ? Se rappellera-t-il de ses songes ?

X §39 Aristote, le rationaliste, nous parle dans son *Ethique à Nicomaque* du bonheur suprême de la vie contemplative[250] – *bios theoreticos* –, et il est courant que les rationalistes, tous autant qu'ils sont, placent le bonheur dans la connaissance. Or, la conception du bonheur éternel, de la jouissance de Dieu comme vision béatifique, comme connaissance et comme compréhension de Dieu, est d'origine rationaliste, c'est le type de bonheur qui correspond au Dieu-idée de l'aristotélisme. Mais c'est que pour le bonheur il est besoin, en outre de la vision, de la délectation, et que cette dernière est bien peu rationnelle, et ne peut être atteinte qu'en se sentant distinct de Dieu.

X §40 Notre théologien catholique aristotélicien, celui qui tenta de rationaliser le sentiment catholique, Saint Thomas d'Aquin, nous dit dans sa *Somme* (I, II, Question IV, art. 1) qu' « il est besoin de la délectation de manière concomitante ». Toutefois, quelle est la délectation de celui qui se repose ? Se reposer, *requiescere*, n'est-ce pas dormir sans même avoir conscience que l'on se repose ? « De la vision même de Dieu, procède la délectation » - ajoute le théologien. Mais l'âme, se sent-elle elle-même comme distincte de Dieu ? « La délectation qui accompagne l'opération de l'intellect n'empêche pas cette dernière, mais la conforte bien plutôt. » - dit-il ensuite. Sans aucun doute ! Sans quoi, de quel bonheur s'agit-il ? Or, pour sauver la délectation, le délice, le plaisir, qui tient toujours – comme la douleur – quelque chose de la matière, et comme nous ne concevons l'âme qu'incarnée dans un corps, il fallut imaginer que l'âme bienheureuse est unie à son corps. Sans une certaine sorte de corps, comment le délice serait-il possible ? L'immortalité de l'âme pure, sans aucune espèce de corps ou d'esprit matérialisé[251], n'est pas l'immortalité véritable. Et au fond, il s'agit de

250 NDT : Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X.
251 NDT : Nous traduisons ici *periespiritu.*

l'aspiration à prolonger cette vie, cette vie et non une autre, cette vie de chair et de douleur, et celle dont, à la fois, nous ne médisons que parce qu'elle s'achève. La plupart des suicidés ne s'ôteraient pas la vie s'ils étaient assurés qu'ils ne mourraient jamais sur la terre. Celui qui se tue, se tue pour ne pas attendre de mourir.

X §41 Lorsque Dante en vient à nous raconter au chant XXXIII du *Paradis* comment il est parvenu à la vision de Dieu, il nous dit que de même que celui qui se voit rêver demeure après son rêve avec la même passion diffuse, sans autre chose en l'esprit, de même toute sa vision a quasiment cessé, en distillant encore dans son cœur la douceur qui en était née.

Cotal son io, che quassi tutta cessa
mia visione ed anchor mi distilla
nel Cuor lo dolce che nacque da essa,

Pas autrement que la neige se liquéfiant au soleil,

Cosi la neve al sol si disigilla

C'est ainsi : la vision, l'intellectuel s'en va, et il lui reste le délice, l'impression passionnée, l'émotif, l'irrationnel, le corporel, en fin de compte.

X §42 Un bonheur corporel, de délice, et non seulement spirituel, non seulement une vision : c'est cela que nous désirons. Cet autre bonheur, cette béatitude rationaliste, celle qui consiste à se nier dans la compréhension, ne peut que... en fait, ni satisfaire, ni tromper, car je crois que Spinoza ne s'en satisfit pas, et n'en fut pas trompé. Ce dernier, à la fin de son *Ethique*, aux propositions XXXV et XXXVI de la cinquième partie, établit que Dieu s'aime

lui-même d'un amour intellectuel infini ; que l'amour intellectuel que l'esprit a pour Dieu relève du même type d'amour que celui par lequel Dieu s'aime lui-même ; non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'esprit humain considéré *sub specie aeternitatis*, autrement dit : que l'amour intellectuel que l'esprit voue à Dieu est une partie de l'amour infini par lequel Dieu s'aime lui-même. Et après ces propositions tragiques et désolantes, l'ultime de l'ouvrage tout entier, celle qui ferme le pas et vient couronner cette trépidante tragédie de *l'Ethique*, nous dit que le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même, et que nous n'en jouissons pas en réprimant nos appétits, mais que pour en jouir, il peut nous arriver de les réprimer. L'Amour intellectuel ! L'Amour intellectuel ! Qu'est-ce que cela : l'amour intellectuel ? Quelque chose comme une saveur rouge, ou un son amer, ou une couleur aromatique, ou encore quelque chose comme un triangle amoureux ou une ellipse en colère – une pure métaphore, mais une métaphore tragique. Et c'est une métaphore qui correspond tragiquement à celle d'après laquelle le coeur a ses raisons[252]. Des raisons de coeur ! Des amours de cervelles ! Délice intellectuel ! Intellection délicieuse ! Tragédie, tragédie, et tragédie.

X §43 Et toutefois, il existe quelque chose que l'on peut appeler amour intellectuel, et qui est l'amour de comprendre, la vie contemplative d'Aristote lui-même, car comprendre est quelque chose d'actif et d'amoureux, et la vision béatifique est la vision de la vérité plénière. La curiosité ne figurerait-elle pas au fond de toute passion ? D'après le récit biblique, la chute de nos premiers parents n'eut-elle pas lieu à cause de l'envie de goûter au fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, et d'être comme des dieux, dépositaires de cette science ? La vision de Dieu, autrement dit : de l'Univers lui-même dans son âme, dans son essence intime, n'éteindrait-elle pas toute

252 NDT : L'expression est de Blaise Pascal, *Pensées,* 277 (éd. Brunschvig)

notre aspiration ? Et cette seule perspective ne saurait satisfaire les hommes grossiers, qui ne saisissent pas que le plus haut plaisir d'un homme est d'être davantage homme, autrement dit : davantage Dieu, et qu'il est d'autant plus un Dieu qu'il a plus de conscience.

X §44 De plus, cet amour intellectuel, qui n'est rien d'autre que ce qu'on appelle l'amour platonique, est un moyen de dominer et de posséder. En effet, il n'y a pas de plus parfait empire que la connaissance : qui connaît une chose, la possède. La connaissance unit celui qui connaît et la chose connue. « Je te contemple, et je te fais mienne en te contemplant », telle est la formule. Or, connaître Dieu, serait-ce autre chose que de le posséder ? Celui qui connaît Dieu, est déjà Dieu.

X §45 B. Brunhes (*La Dégradation de l'énergie*, IV, XVIII, 2) nous dit ce que M. Sarrau tenait du père Gratry, qui se promenait dans les jardins du Luxembourg conversant avec le grand mathématicien catholique Cauchy, à propos du bonheur qu'auraient les rares élus à connaître enfin, sans voile ni restriction, les vérités laborieusement recherchées par le monde depuis longtemps. Et le père Gratry, faisant allusion aux études de Cauchy sur la théorie mécanique de la réflexion de la lumière, émit l'idée d'après laquelle l'un des plus grands plaisirs intellectuels de l'illustre géomètre serait de pénétrer le secret de la lumière, ce à quoi Cauchy répliqua qu'il ne lui semblait pas possible de savoir là-dessus davantage que ce qu'il savait déjà, pas plus qu'il ne concevait que l'intelligence la plus parfaite pût comprendre le mystère de la réflexion mieux qu'il ne l'avait exposé lui-même, puisqu'il avait donné une théorie mécanique du phénomène. « Sa piété – ajoute Brunhes – ne parvenait pas à croire qu'il fût possible de faire autre chose, ni de le faire mieux. »

X §46 Dans ce récit, il y a deux parties qui nous intéressent. La première est l'expression de ce que peut être la contemplation, l'amour intellectuel ou la vision béatifique pour les hommes supérieurs, qui font de la connaissance leur passion centrale, et l'autre est l'expression mécaniste du monde.

X §47 Cette disposition mécaniste de l'intellect va de pair avec la célèbre formule : « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme[253] », par laquelle on a cherché à interpréter le très-controversé principe de conservation de l'énergie, oubliant que pour nous autres hommes, l'énergie considérée sous un jour pratique est l'énergie utilisable, et que cette dernière se perd continuellement, se dissipe par la diffusion de la chaleur, se dégrade, tendant au nivellement et à l'homogénéité. Ce qui est valable pour nous, mieux encore : ce qui est réel pour nous, c'est le différentiel, le qualitatif ; la quantité pure, sans différence, est comme si elle n'existait pas, puisqu'elle n'agit pas. L'Univers matériel, le corps de l'Univers, semble cheminer peu à peu, et sans que serve à quoi que ce soit l'action retardatrice des organismes vivants ; et même davantage : l'action consciente de l'homme, vers un état de parfaite stabilité, d'homogénéité (Cf. Brunhes, *op. cit.*). Si l'esprit tend à se concentrer, l'énergie matérielle tend à se diffuser.

X §48 Or, cela n'entretiendrait-il pas une relation intime avec notre problème ? N'y aurait-il pas une relation entre cette conclusion de la philosophie scientifique concernant l'état final de stabilité et d'homogénéité, et le songe mystique de l'apocatastase ? Cette mort du corps de l'Univers ne serait-elle pas le triomphe final de son esprit divin ?

---

253 NDT : Cette maxime est généralement attribuée à Lavoisier, mais n'est en fait qu'une reformulation d'une phrase d'Anaxagore de Clazomènes : « Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent, puis se séparent de nouveau ». Lavoisier écrit dans son *Traité élémentaire de chimie* (1789) : « Rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art, ni dans celles de la nature, et l'on peut poser en principe que, dans toute opération, il y a une égale quantité de matière [*et non d'énergie ! A l'époque, l'équivalence entre matière et énergie –* $E = mc^2$ *– était inconnue*] avant et après l'opération ».

X §49 La relation intime entre l'exigence religieuse d'une vie éternelle par-delà la mort, et les conclusions – toujours provisoires – auxquelles parvient la philosophie scientifique concernant l'avenir probable de l'Univers matériel ou sensible, est évidente. Et il est de fait que de même qu'il y a des théologiens de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il existe aussi ceux que Brunhes (*Op. Cit.*, XXVI, §2) appelle les théologiens du monisme, qu'il vaudrait mieux appeler athéologues, des gens qui persistent dans l'esprit de son affirmation *a priori* ; et qui se rendent insupportables – ajoute-t-il – lorsqu'ils briguent la prétention de mépriser la théologie. Haeckel en est un type exemplaire, qui est parvenu à dissiper les énigmes de la nature !

X §50 Ces athéologues se prévalent de la conservation de l'énergie, du « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme[254] », qui est d'origine théologique déjà chez Descartes[255], et ils s'en sont servi pour nous débarrasser de Dieu. « Le monde construit pour durer – écrit Brunhes – qui ne se détruit pas, ou plutôt qui répare par lui-même les failles qui apparaissent en lui : quel beau thème d'hyperboles ! Toutefois, ces mêmes hyperboles, après avoir servi au XVII siècle pour démontrer la sagesse du Créateur, ont servi de nos jours d'arguments à ceux qui prétendent s'en passer. » C'est ainsi qu'il en va toujours : la prétendue philosophie scientifique, d'origine et d'inspiration théologique en son fond, en vient à produire une athéologie ou une irréligion, qui n'est pas autre chose que de la théologie et de la religion[256]. Que l'on se rappelle Ritschl, déjà cité dans ces pages[257].

254 NDT : On peut tenir cette formule pour une variation de la thèse des atomistes (cf. Lucrèce, *De Natura rerum*, I, v. 146-264 : rien ne naît de rien, et rien ne retourne au néant).

255 NDT : cf. Descartes, *Lettre à Debeaune*, 30 avril 1639, A II 129 : « Il y a une certaine quantité de mouvement en toute matière créée, qui n'augmente ni ne diminue jamais ; et ainsi [...] lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il lui en donne. »

256 NDT : ... que l'on se reporte à un certain *Traité d'athéologie*, récemment publié...

257 NDT : cf. Unamuno, *Sentiment tragique de la vie*, VI §21

X §51 Aujourd'hui, le dernier mot de la science, et plutôt même de la philosophie scientifique, semble être que le monde matériel, sensible, s'achemine vers une déperdition de l'énergie, à cause de la domination de phénomènes irréversibles, vers un nivellement ultime, vers une espèce d'homogénéité finale. Or, cela nous rappelle cette hypothèse de l'homogénéité primitive dont Spencer a tant usé et abusé, et cette fantastique instabilité de l'homogène. Instabilité dont avait besoin l'agnosticisme athéologique de Spencer pour expliquer l'inexplicable passage de l'homogène à l'hétérogène. Car comment une quelconque hétérogénéité pourrait-elle procéder de l'homogénéité parfaite et absolue, sans action externe ? Mais il fallait éliminer tout type de création, et pour ce faire, l'ingénieur désœuvré s'étant mis à la métaphysique – comme l'appelait Pappini – inventa l'instabilité de l'homogène, qui est davantage... Comment dire ? Davantage mystique et plus encore mythologique, si l'on veut, que l'action créatrice de Dieu.

X §52 C'est avec un jugement sûr que ce positiviste italien, Roberto Ardigo, objecta à Spencer que le plus naturel était de supposer qu'il en soit toujours de même aujourd'hui, qu'il y eut toujours des mondes en formation, en nébuleuses, des mondes formés, et des mondes qui se défont ; que l'hétérogénéité est éternelle. Voilà une autre manière, comme on voit, de ne pas résoudre le problème.

X §53 Serait-ce là la solution ? Toutefois, s'il en était ainsi, l'Univers serait infini, et en réalité il n'y a pas lieu de concevoir un Univers éternel et limité tel celui qui servait à Nietzsche de fondement à sa théorie de l'Éternel Retour. Si l'Univers doit être éternel, si en lui doivent se succéder, en chacun de ses mondes, des périodes d'homogénéisation, de dégradation de l'énergie, et d'autres périodes d'hétérogénéisation, il est nécessaire qu'il soit infini ; qu'il

ait toujours lieu, et en chaque monde, en vue d'une action externe. Or, de fait, le corps de Dieu ne peut être qu'éternel et infini.

X §54 Toutefois, en ce qui concerne notre monde, son nivellement progressif, ou si l'on préfère, sa mort, semble prouvée. Et qu'en sera-t-il de notre esprit, dans ce processus ? Se réduira-t-il avec la dégradation de l'énergie de notre monde, pour retourner à l'inconscience, ou ne croîtra-t-il pas plutôt à mesure que l'énergie utilisable diminuera, et en vertu de ces mêmes efforts qu'il fait pour la contenir et dominer la Nature, qui sont ce qui constitue la vie de l'esprit ? La conscience et son support externe seraient-ils deux puissances en contraposition, en sorte que l'une croisse aux dépens de l'autre ?

X §55 Le fait est que le meilleur des travaux scientifiques dont nous disposions, le fleuron de notre industrie, autrement dit : ce qui en elle ne conspire pas à la destruction – ce qui est déjà beaucoup – s'efforce de retarder ce processus fatal de dégradation de l'énergie. D'ores et déjà, la vie organique elle-même, support de la conscience, est un effort pour éviter dans la mesure du possible ce terme fatidique, pour tendre à l'éloigner.

X §56 Il ne nous sert à rien de vouloir nous bercer d'illusions avec les hymnes païens à la Nature, à celle que Léopardi – ce chrétien athée – appela avec un sens plus profond « mère dans la génération, mais dans le vouloir, marâtre », dans son fantastique Chant au genêt (*Le Genêt*). C'est contre elle que la compagnie humaine s'est formée en principe ; ce fut l'horreur de la pure Nature qui noua la première les hommes en une chaîne sociale. C'est la société humaine, en effet, mère de la conscience réflexive et de la soif d'immortalité, qui inaugure l'état de grâce au-dessus de la Nature, et c'est l'homme qui, humanisant, spiritualisant la Nature par son industrie, la

surnaturalise.

X §57 Le poète tragique portugais Antero de Quental a rêvé, dans deux fantastiques sonnets qu'il intitula *Rédemption*, qu'il y a un esprit prisonnier – non des atomes, ni des ions, ni des cristaux – mais, comme il sied à un poète, dans la mer, dans les arbres, dans la forêt, dans la montagne, dans le vent, dans toutes les formes et individualités matérielles, et qu'un jour, toutes ces âmes, dans les limbes de l'existence, s'éveilleront à la conscience, et se saisissant comme pensée pure, elles verront les formes, filles de l'illusion, tomber en lambeaux comme un vain songe. C'est le rêve grandiose de la conscientisation de tout.

X §58 L'Univers, cet univers qui est le nôtre – peut-être y en a-t-il d'autres, qui sait ? – ne commença-t-il pas par un degré zéro d'esprit – mais le degré zéro ne s'identifie pas au néant – et une infinité de matière, et ne va-t-il pas finir dans une infinité d'esprit assorti d'un degré zéro de matière ? Vains songes !

X §59 Ne serait-ce pas que tout a une âme, et que cette âme demande à être libérée ? « Ô terres d'Alvargonzàlez – au coeur de l'Espagne – terres pauvres, terres tristes, si tristes qu'elles ont une âme », chante notre poète Antonio Machado (*Champs de Castille*). La tristesse des champs, est-ce en nous-mêmes ou en eux-mêmes que nous la contemplons ? Ne serait-ce pas qu'elles souffrent ? Mais que peut être une âme individuelle au sein d'un monde matériel ? Un rocher ou une montagne sont-ils des individus ? Et un arbre ?

X §60 Et l'on en revient toujours au même, toutefois : la lutte de l'esprit et

de la matière. Espronceda[258] l'a déjà dit :

Ici-bas, si tu veux vivre dans le saint calme,
Abolis la matière ou bien abolis l'âme.

X §61 Or, n'y a-t-il pas dans l'histoire de la pensée – ou si vous voulez, de l'imagination humaine – quelque chose qui correspond à cette réduction du matériel, au sens d'une réduction de toutes choses à la conscience ?

X §62 Si, une telle chose existe. Et on la trouve chez le premier mystique chrétien – Saint Paul d'Ephèse, l'apôtre des Gentils – qui, à défaut d'avoir vu avec ses yeux charnels la face du Christ, charnelle et mortelle, le Christ éthique, le créa en soi immortel et religieux – Saint Paul qui fut arraché du troisième ciel où il vit des secrets ineffables (II, Cor XIII). Et ce premier des mystiques chrétiens rêva également à un triomphe final de l'esprit, de la conscience, or c'est ce que le vocabulaire technique de la théologie nomme apocatastase ou reconstitution.

X §63 C'est aux versets 26-28 du chapitre XV de sa *première épître aux Corinthiens* qu'il nous dit que l'ultime ennemi qui devra être maîtrisé sera la mort, dès lors que Dieu aura tout placé au-dessous de lui. Mais lorsqu'il dit que tout lui est soumis, il est clair que c'est en mettant de côté celui qui se soumit tout, et lorsqu'il aura tout soumis à lui, alors lui-même, le Fils, se soumettra à ce à quoi tout est soumis, afin que Dieu soit en tous : *ina è o theos panta hen pasin*. C'est-à-dire que la fin est que Dieu – la Conscience, finisse par être tout dans tout.

X §64 Cette doctrine se trouve complétée par ce même apôtre dans son

258 NDT : Espronceda (1808-1842) fut un poète romantique espagnol.

Épître aux Ephésiens sur la fin de l'histoire du monde. Comme on sait, il nous y présente le Christ – par qui toutes choses furent faites, celles du ciel et de la terre, les choses visibles et les choses invisibles (*Corinthiens*, I, 16) – comme la tête du tout (I, 22), et en lui, dans cette tête, nous devons tous ressusciter pour vivre dans la communion des saints, et comprendre avec tous les saints ce que peut être l'amplitude, la largeur, la profondeur et la hauteur, et connaître l'amour du Christ, qui dépasse toute connaissance (III, 18-19). Or, ce recueillement de nous tous dans le Christ, tête de l'Humanité, qui comme qui dirait la résume, est ce que l'Apôtre nomme la récollection, la récapitulation, ou le recueillement universel dans le Christ, *anak ephalaiosasthai, ta panta hen Christo*. Or, cette récapitulation *anak ephalaiosis*, anacéphaléose, fin de l'histoire du monde et du genre humain, n'est qu'un autre aspect de l'apocatastase. Cette dernière, l'apocatastase, le fait que Dieu parvienne à être tout à travers tout, se réduit donc à l'anacéphaléose, en laquelle tout se recueille en Christ, en l'Humanité, l'Humanité étant par conséquent la fin de la création. Or, cette apocatastase, cette humanisation ou cette divinisation de tout, n'équivaut-elle pas à une suppression de la matière ? Mais une fois la matière supprimée, qui est le principe d'individuation – *principium individuationis*, selon l'Ecole[259] – tout n'en revient-il pas à une conscience pure, qui dans sa suprême pureté, ne peut ni être connue, ni être concevable, et sensible ? Et une fois la matière supprimée, sur quoi s'appuie l'esprit ?

X §65 Les mêmes difficultés, les mêmes impensabilités, parviennent jusqu'à nous par d'autres voies.

X §66 D'aucuns pourront dire par ailleurs que l'apocatastase, le fait que Dieu devienne tout en tout, présuppose qu'auparavant, tel n'était pas le cas.

259 NDT : ... selon la scolastique.

Le fait que tous les êtres en viennent à jouir de Dieu présuppose que Dieu en vienne à jouir de tous les êtres, puisque la vision béatifique est mutuelle, et Dieu devient plus parfait à mesure qu'il est mieux connu, il s'alimente d'âmes et s'en enrichit.

X §67 Dans cette voie de folle rêverie, l'on pourrait s'imaginer un Dieu inconscient, sommeillant dans la matière, et qui s'achemine vers un Dieu conscient de tout, conscient de sa divinité ; l'on pourrait s'imaginer que l'Univers tout entier devienne conscient de soi comme totalité et conscient de toutes les consciences qui font partie de lui, bref, qu'il devienne Dieu. Toutefois, si tel est le cas, comment ce Dieu inconscient commença-t-il ? Ne serait-il pas la matière elle-même ? Ainsi, Dieu ne serait pas le principe, mais il serait la fin de l'Univers. Toutefois, ce qui ne se trouve pas au principe peut-il être à la fin ? Ou serait-ce qu'il y a hors du temps, dans l'éternité, une différence entre le principe et la fin ? « L'âme du tout ne dépendrait pas de ce qui précisément dépend d'elle (autrement dit, la matière) » dit Plotin (*Ennéades*, II, IX, 7). Ou n'est-ce pas bien plutôt la Conscience du tout qui s'efforce de devenir conscience de chaque partie, et où chaque conscience partielle tient d'elle, de la conscience totale ? N'est-ce pas un Dieu monothéiste ou solitaire qui s'achemine vers le panthéisme ? Et s'il n'en va pas ainsi, si la matière et la douleur sont étrangères à Dieu, l'on demandera : dans quel but Dieu créa-t-il le monde ? Dans quel but fit-il la matière et introduisit-il la douleur ? N'aurait-il pas mieux fait de ne rien faire ? Quelle gloire lui revient-il à avoir créé des anges ou des hommes qui chutent, et ceux qu'il doit condamner à un tourment éternel ? Peut-être fit-il le mal pour y remédier ? Ou peut-être son dessein fut-il la rédemption, la rédemption totale et absolue, de tout et de tous ? En effet, cette hypothèse n'est ni plus rationnelle ni plus pieuse que l'autre.

X §68 En tant que nous nous proposons de nous représenter le bonheur éternel, se présentent à nous toute une série de questions sans réponse satisfaisante, sans réponse rationnelle autrement dit, que nous partions d'une hypothèse monothéiste, panthéiste, ou même panenthéiste[260].

X §69 Revenons à l'apocatastase paulinienne.

X §70 Dieu devenant tout en tous, ne se complèterait-il pas ? Ne se parachèverait-il pas comme Dieu, conscience infinie qui embrasse toutes les consciences ? Mais qu'est-ce qu'une conscience infinie ? Puisque la conscience suppose une limite, ou plutôt puisque la conscience est conscience de limite, de distinction, n'exclut-elle pas par là-même l'infinité ? Quelle valeur a la notion de d'infinité appliquée à la conscience ? Qu'est-ce qu'une conscience pleinement consciente, sans rien hors d'elle qui ne le soit pas ? De quoi la conscience est-elle conscience, en pareil cas ? De son contenu ? Ou ne serait-ce pas plutôt que nous nous approchons de l'apocatastase ou apothéose finale, sans qu'il faille jamais pour y parvenir, en passer par un chaos, une absolue inconscience, dans l'éternel du passé ?

X §71 Ou bien l'apocatastase, le retour de tout à Dieu, ne serait-il pas bien plutôt une fin idéale dont nous nous approchons toujours sans devoir jamais l'atteindre, et les uns plus lentement que les autres ? La félicité parfaite, absolue et éternelle ne serait-elle qu'une éternelle espérance qui périrait en se réalisant ? Peut-on être heureux sans espérance ? Il n'y a plus lieu d'espérer une fois réalisée la possession, car cette dernière tue l'espérance, la soif. Ne serait-ce pas – dis-je – que toutes les âmes croissent sans arrêt, les unes plus que les autres, mais devant toutes en passer à un moment ou à un autre par un même degré quelconque de croissance, et sans jamais

260 NDT : Adjectif qualificatif signifiant « relatif au système philosophique de Krause, datant du XVIIIè siècle ». Il en est question au chapitre XI, §106.

parvenir à l'infini, à Dieu, dont elles s'approchent continuellement ? Le bonheur éternel n'est-il pas une éternelle espérance, avec son éternel noyau de regret pour que la joie ne se résume pas au néant ?

X §72 Suivent les questions sans réponse.

X §73 « Il sera tout à travers tous » - dit l'Apôtre. Toutefois, le sera-t-il d'une manière différente en chacun d'entre nous, ou sera-ce de la même manière pour tout le monde ? Dieu ne sera tout de même pas tout entier dans un condamné ? Il n'est pas dans son âme ! Cette dernière n'est-elle pas dans ce qu'on appelle l'Enfer ? Mais comment y est-elle ?

X §74 De là surgissent de nouveaux problèmes, qui sont ceux qui touchent à l'opposition du ciel et de l'enfer, du bonheur et du malheur éternels.

X §75 Au bout du compte, tous ne seraient-ils pas sauvés, y inclus Judas et Caïn, ainsi que Satan lui-même, comme Origène voulait que se déroulât l'apocatastase paulinienne ?

X §76 Lorsque nos théologiens catholiques cherchent à justifier rationnellement – ou du moins éthiquement – le dogme de l'éternité des tourments de l'enfer, ils produisent des raisonnements si spécieux, ridicules et puériles, qu'il semble mensonger qu'ils puissent avoir eu cours. Car dire que puisque Dieu est infini, l'offense qu'on lui porte consécutivement est également infinie, et exige donc un châtiment éternel, revient – si l'on fait fi du côté inconcevable d'une offense infinie, à méconnaître qu'en morale, et non dans les polices humaines, la gravité de l'offense se mesure, non pas tant à la dignité de l'offensé, qu'à l'intention de l'offenseur, et qu'une intention infiniment coupable est une ineptie, et rien de plus. Ce qu'il y aurait lieu

d'appliquer ici, ce sont ces paroles du Christ, qu'il adressait à son Père : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ! » Or, il n'y a pas un homme qui, en offensant Dieu ou son prochain, sache vraiment ce qu'il fait. Dans l'ordre de l'éthique humaine, ou si l'on veut dans l'ordre de la police humaine, ce qu'on appelle droit pénal, et qui est tout sauf du droit, une peine éternelle est une ineptie.

X §77 « Dieu est juste et il nous punit ; voilà tout ce qu'il est indispensable que nous sachions ; le reste n'est pour nous que pure curiosité. » Ainsi Lamennais (*Essai*, IV, VII) en juge-t-il, et d'autres avec lui. Dont Calvin. Mais qui se contenterait de cela ? De la pure curiosité ? Appeler pure curiosité ce qui presse le plus le cœur !

X §78 Serait-ce que le mal s'anéantit parce qu'il désire s'anéantir, ou qu'il ne désire pas ce qu'il faut pour s'éterniser parce qu'il est le mal ? Ne pourrons-nous pas dire que ce n'est pas la croyance en une autre vie qui rend quelqu'un bon, mais que c'est sa bonté qui le fait croire en elle ? Mais qu'est-ce qu'être bon et être mauvais ? Voilà qui ressortit à l'éthique, non à la religion. Ou bien plutôt : faire le bien, même en étant méchant, ne relèverait-il pas de l'éthique, et être bon, même en faisant du mal, de la religion ?

X §79 Ne pourra-t-on pas nous dire, par ailleurs, que si le pécheur endure un châtiment éternel, c'est parce qu'il pèche sans cesse, parce que les damnés pèchent sans arrêt ? Ce qui ne résout pas le problème, dont toute l'absurdité provient de la conception du châtiment comme vindicte et vengeance, et non comme correction ; d'une conception héritée des peuples barbares. De là un enfer policier, pour introduire de la peur dans ce monde. Le pire étant qu'il n'effraie pas, raison pour laquelle il faudrait le fermer.

X §80 Toutefois, par ailleurs, dans le cadre d'une conception religieuse, et dans le mystère, pourquoi n'existerait-il pas une éternité de douleur, quoique cela répugne à nos sentiments ? Ne pourrait-on pas imaginer un Dieu qui s'alimente de notre douleur ? Notre bonheur serait-il la fin de l'Univers ? Ou n'alimenterions-nous pas de notre douleur un bonheur étranger ? Retournons-nous en lire les *Euménides* de ce formidable tragique que fut Eschyle, relisons le chœur des Furies, car les dieux nouveaux, détruisant les anciennes lois, les leur arrachèrent des mains ; ces invectives incendiaires contre la rédemption apollinienne. Ne serait-ce pas que la rédemption part des mains de Dieu pour venir à celle des hommes, qui sont leurs proies et leurs jouets ? Ils se jouent de leurs douleurs et se réjouissent comme les enfants qui tourmentent un scarabée, d'après le mot du tragique. De plus, souvenons-nous de ce que le Christ a clamé : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? »

X §81 Eh oui. Pourquoi pas une éternité de douleur ? L'enfer est une éternisation de l'âme, quoiqu'elle tourne au châtiment. La peine n'est-elle pas consubstantielle à la vie ?

X §82 Les hommes inventent sans cesse des théories pour s'expliquer ce qu'ils appellent l'origine du mal. Et pourquoi n'en va-t-il pas de la même façon de l'origine du bien ? Au nom de quoi peut-on supposer que le bien est le positif originaire, et le mal, le négatif dérivé ? « Tout ce qui est, en tant qu'il est, est bon » – déclara Saint Augustin ; cependant : pourquoi ? Que veut dire : « être bon » ? Ce qui est bon est bon pour quelque chose, ce qui mène à une fin, donc dire que tout est bon équivaut à dire que tout tend à sa fin. Mais quelle est sa fin ? Notre appétit est de nous éterniser, de persister dans l'être, et nous appelons bon tout ce qui concourt à cette fin, tandis que nous appelons mal tout ce qui tend à diminuer notre conscience, ou à la détruire.

Nous supposons que la conscience humaine est la fin et non un moyen pour quelque chose qui ne serait pas conscience, qu'il s'agisse d'une conscience humaine, ou surhumaine.

X §83 Tout optimisme métaphysique – tel celui de Leibniz – ou tout pessimisme de même envergure – tel celui de Schopenhauer – n'ont pas d'autre fondement. Pour Leibniz, ce monde est le meilleur, parce qu'il concourt à perpétuer la conscience, et avec elle, la volonté, dès lors que l'intelligence accroît la volonté et la perfectionnent, vu que la fin de l'homme est la contemplation de Dieu, et pour Schopenhauer, ce monde est le pire de tous les mondes possibles, parce que l'intelligence, la représentation, annule la volonté, sa mère. Ainsi Franklin, qui croyait en une autre vie, assurait qu'il en reviendrait à vivre à nouveau cette vie, la vie qu'il a vécu, du début à la fin, *from the beginning to the end* ; et quant à Léopardi, qui ne croyait pas qu'il existât une autre vie, il assurait que personne n'accepterait de vivre à nouveau la vie qu'il a vécue. Voilà deux doctrines, moins éthiques que religieuses. Et le sentiment du bien moral, en tant que valeur théologique, est également d'origine religieuse.

X §84 Or, l'on en vient à se demander : ceux-là même qu'on appelle bons et ceux qu'on appelle méchants, ne sont -ils pas sauvés, ne s'éternisent-ils pas ?

X §85 Ces termes de bons et de méchants ne portent-ils pas la marque de celui qui juge ? La méchanceté réside-t-elle dans l'intention de celui qui pose un acte, ou n'est-elle pas bien plutôt dans l'intention de celui qui juge ? Mais le plus terrible est que l'homme se juge lui-même, qu'il se fait juge de lui-même.

X §86 Qui parvient à se sauver ? A présent, une autre hypothèse issue de l'imagination – ni plus, ni moins rationnelle que celles qu'on exprime par des interrogations – s'impose ; et elle consiste en ce que seuls seront sauvés ceux qui aspirent au salut, que ne s'éternisent que ceux qui sont frappés de la terrible soif d'éternité et d'éternisation. Celui qui aspire à ne jamais mourir, et qui croit qu'en tant qu'esprit, il n'aura jamais à mourir, le mérite ; ou encore : seul celui qui aspire à l'éternité personnelle y accède. L'on ne cesse d'aspirer passionnément à sa propre immortalité, et avec une passion tout-à-fait insoumise vis-à-vis de toute raison, à moins qu'on ne la mérite pas, et qui n'y croit pas précisément parce qu'il ne la mérite pas. Et ce n'est pas une injustice de ne pas lui procurer ce qu'il ne sait pas désirer. En effet, demandez, et l'on vous donnera. Peut-être est-il donné à chacun d'entre nous ce qu'il désire. Et peut-être le péché contre l'Esprit Saint, pour lequel il n'existe aucune rémission, à en croire l'Évangile, n'est-il pas autre chose que de ne pas désirer Dieu, de ne pas aspirer à s'éterniser.

X §87 « Tel est votre esprit, telle est votre recherche. Vous trouverez ce que vous désirez, et c'est cela être chrétien. » *As is your sort of mind, so is your sort of search ; you'll find what you desire, and thats to be a christian*, dit R. Browning (*Christmaseve and Easterday*, VIII)

X §88 Dante condamne à l'enfer les épicuriens, ceux qui n'ont pas cru en une autre vie, à quelque chose de plus redoutable que d'en être privé. Et c'est à la conscience qu'ils n'en ont pas – et ceci, sous des formes variables – qui fait qu'ils demeurent enfermés dans leurs tombes pour l'éternité tout entière, sans lumière, sans air, sans feu, ni mouvement, ni vie. (*Enfer*, X, 10-15)

X §89 Quelle cruauté y a-t-il à refuser à quelqu'un ce qu'il n'a jamais

désiré, et qu'il ne peut désirer ? Le doux Virgile, au chant VI de son *Enéide* (426-429), nous fait entendre les voix et les vagissements plaintifs des enfants qui pleurent en entrant en enfer.

Continuo auditae voces, vanitus et ingens
infantumque animae flentes in limine primo[261]*.*

Malheureux qui n'entreront qu'à peine dans la vie, ni dans la connaissance de ses douceurs, et qu'un jour sombre arracha du sein de leur mère, pour les plonger dans un deuil acrimonieux.

Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere
raptos abtulit attra dies et funere mercit acerbo[262]*.*

Cependant, quelle vie perdraient-ils, s'ils ne la connaissaient pas plus qu'ils n'y aspiraient ? Ou bien faut-il en conclure qu'en réalité, ils n'y aspiraient pas ?

X §90 L'on pourra dire ici que certains y aspiraient pour d'autres, que leurs parents les eussent voulus éternels ; afin – à travers eux – de se sublimer ensuite dans la gloire. Mais voilà que nous entrons dans un nouveau champ de fantaisies, qui est celui de la solidarité et de la représentativité du salut éternel.

X §91 Il en est beaucoup, en effet, qui s'imaginent le genre humain comme un être, un individu collectif et solidaire, où chaque membre représente ou peut en venir à représenter la collectivité tout entière. Au demeurant, ils

261 NDT : Au premier niveau, l'on entendait continuellement les voix, vides et formidables, des âmes des enfants qui pleuraient.

262 NDT : Dont les douces vies peu communes et volées au sein de leur mère, un jour funeste, gagnèrent une mort prématurée.

s'imaginent le salut comme quelque chose d'également collectif. Aussi vrai que le mérite est collectif, que la faute et collective ; et de même pour la rédemption. Ou bien tout le monde est sauvé, ou bien personne n'est sauvé, d'après cette manière de ressentir et d'imaginer ; la rédemption est totale et mutualisée, chaque homme étant le Christ de son prochain.

X §92 Or, n'y aurait-il pas quelque chose comme une lueur de cela dans la croyance catholique des âmes bénies du purgatoire et dans les apologies des morts que rendent les vivants, et dans les mérites qu'on leur reconnaît ? Cette transmission des mérites entre les vivants et les morts est courante dans la piété catholique populaire.

X §93 Il ne faut pas non plus oublier que dans l'histoire de la pensée humaine, l'idée d'une immortalité restreinte à un certain nombre d'élus, d'esprits représentatifs des autres, s'est souvent présentée. Ces élus auraient l'immortalité en eux, d'une certaine manière, d'après l'idée d'une ascendance païenne – en effet, tels étaient les héros et les demi-dieux. Ils se réfugient dans le fait que nombreux sont les appelés, et rares, les élus.

X §94 En ce même jour où je m'occupe de préparer cet essai[263], j'ai entre les mains la troisième édition du *Dialogue sur la vie et sur la mort*, de Charles Bonnefon, un livre où des rêveries analogues à celles que je suis en train d'exposer trouvent une expression concentrée et suggestive. L'âme ne peut pas plus vivre sans le corps, que le corps sans l'âme, nous dit Bonnefon, aussi n'existe-t-il en réalité ni mort, ni naissance, pas plus qu'il n'y aurait en réalité de corps, d'âme, il n'y a ni naissance ni mort. Tout cela ne serait qu'abstractions ou apparences. Il n'y aurait qu'une vie pensante, dont nous

263 NDT : le mot essai « *ensayo* », est ici intrigant. En effet, le titre *Du Sentiment tragique de la vie* donne plutôt à penser à un traité – ce que le texte est en effet. Toutefois, l'auteur semble ailleurs considérer les divers chapitres qui composent ce traité comme autant d'essais.

participerions, et qui ne serait susceptible ni de naître, ni de mourir. Ce qui nous amène à nier l'individualité humaine, en affirmant que personne ne peut dire : « je suis », ou alors plutôt : « nous sommes », ou mieux encore : « c'est en nous ». C'est l'humanité, l'espèce, qui pense et aime en nous. Or, les âmes se transmettent comme les corps. « La pensée vivante ou encore la vie actuelle que nous sommes en viendra à se trouver immédiatement sous une forme analogue à celle de nos origines, correspondant à l'être que nous fûmes dans le sein d'une mère fécondée. » Aussi, chacun de nous a-t-il vécu, et en viendra à revivre, quoiqu'il l'ignore. « Si l'humanité s'élève graduellement au-dessus d'elle-même, qui sait si le dernier homme, qui contiendra en lui tous les autres, au moment de mourir, ne sera pas déjà parvenu à l'humanité supérieure, telle qu'elle existe quelque part dans le monde, au ciel ? ... Tous solidaires, nous récolterons tous peu à peu le fruit de nos efforts. » D'après cette manière d'imaginer et de sentir, de même que personne ne naît, personne ne meurt, et toutefois chaque âme n'a jamais cessé de lutter, et, en des occasions diverses, elle s'est trouvée submergée au beau milieu des luttes humaines, « dès lors que le type d'embryon correspondant à telle ou telle conscience se trouvait représentée dans la succession des phénomènes humains. » Il est clair que comme Bonnefon commence par nier l'individualité personnelle, il demeure en dehors de notre aspiration véritable, qui est de la sauver ; toutefois, comme par ailleurs lui-même, Bonnefon, est un individu personnel et qui ressent cette aspiration, il fait appel à la distinction entre les appelés et les élus, ainsi qu'à la notion d'esprits représentatifs, et il octroie à un certain nombre d'hommes cette immortalité représentative. De ces élus, il est dit : « ils seront un peu plus nécessaires à Dieu que nous ne le sommes ». Et il achève ce rêve grandiose comme ceci : « d'ascension en ascension, il n'est pas possible que nous parvenions au bonheur suprême, et que notre vie vienne se fondre dans la Vie parfaite comme la goutte d'eau dans la mer. Nous comprendrons alors –

poursuit-il – que tout était nécessaire, que chaque philosophie et chaque religion a eu son heure de vérité, qu'à travers nos détours et nos erreurs, ainsi que dans les moments les plus sombres de notre histoire, nous avons distingué le phare, et que nous étions tous prédestinés à participer à la Lumière Éternelle. Et si le Dieu qu'il nous arrivera de rencontrer possède un corps – et nous ne pouvons concevoir un Dieu vivant qui en soit privé – nous serons l'une de ses cellules conscientes en même temps que les regards spéciaux surgissant des myriades de soleils. Si ce rêve avait de s'accomplir, un océan d'amour viendrait battre nos plages, et le but de toute vie serait d'ajouter une goutte d'eau à son infinité. » Or, qu'est-ce que ce songe cosmique de Bonnefon, si ce n'est la forme plastique de l'apocatastase paulinienne ?

X §95 Oui, en effet, un rêve de cette nature ayant une lointaine ascendance chrétienne, n'est pas autre chose, au fond, que l'anacéphaléose paulinienne, la fusion de tous les hommes en l'Homme, en l'Humanité toute entière faite Personne, laquelle est le Christ, avec tous les hommes, et par conséquent la soumission de tout cela à Dieu, afin que Dieu, la Conscience, soit tout en tous. Tout cela présuppose une rédemption collective et une société d'outre-tombe.

X §96 Au milieu du XVIIIe siècle, deux piétistes d'origine protestante : Jean Jacob Moser et Frédéric Christophe Oetinger, redonnèrent force et valeur à l'anacéphaléose paulinienne. Moser déclarait que sa religion ne consistait pas tant à tenir pour vraies certaines doctrines, ni à vivre vertueusement, conformément à ces dernières, qu'à s'unir nouveau à Dieu par le Christ ; à quoi correspond, de manière croissante jusqu'à la fin de la vie, la connaissance de nos propres péchés, de la miséricorde de Dieu et de sa patience, l'altération du sentiment naturel de toutes choses, le fait de parvenir

à la réconciliation fondée sur la mort du Christ, la jouissance de la paix en Dieu dans le témoignage permanent de l'Esprit Saint, au sujet de la rémission des péchés ; le fait de se conduire en ayant le Christ pour modèle, ce qui ne peut arriver que par la foi – je veux dire : de s'approcher de Dieu et de converser avec Lui – et la disposition à mourir en grâce, ainsi que l'espérance du jugement qui donne la béatitude dans le voluptueux voisinage de Dieu, en conversation avec tous les saints. (C. Ritschl, *Histoire du piétisme*, III, § 43). La conversation avec tous les saints : c'est-à-dire qu'il considère le bonheur éternel non comme la vision de Dieu dans son infinité, mais, si l'on se base sur l'*Epître aux Ephésiens*, comme la contemplation de Dieu dans l'harmonie de la créature avec le Christ. La conversation avec tous les saints était, selon lui, l'essentiel de ce que contient le bonheur éternel. Elle était la réalisation du règne de Dieu, qui en vient à devenir le règne de l'Homme. Et en exposant les doctrines de ces deux piétistes, Ritschl (*Op. Cit.*, III, § 46) confesse que ces deux témoignages acquièrent pour le protestantisme une valeur à peu près équivalente à celle de la méthode théologique de Spencer, autre piétiste.

X §97 Aussi voit-on comment l'aspiration intime du mystique chrétien, depuis Saint Paul, a consisté à donner une finalité humaine – ou divine – à l'Univers, à sauver la conscience humaine, et à la sauver en faisant d'une personne l'humanité tout entière. A cela correspond l'anacéphaléose, la récapitulation de toutes choses, de tout ce qui appartient à la terre et au ciel, le visible comme l'invisible, en Christ, et à l'apocatastase, au retour de toutes choses en Dieu, le retour de toutes choses à la conscience, afin que Dieu soit tout dans tout. Or, le fait que Dieu soit tout dans tout ne signifierait-il pas que tout prenne conscience, et qu'y ressuscite tout ce qui est advenu, et que s'éternise tout ce qui fut dans le temps ? Et parmi cela toutes les consciences individuelles, celles qui ont été, celles qui sont, et celles qui seront, et telles

qu'elles se sont présentées, se présentent, et se présenteront dans la société et par solidarité.

X §98 Cependant, cette résurrection à la conscience de tout ce qui fut une fois ne porte-t-elle pas nécessairement avec elle une fusion de l'identique, un amalgame du semblable ? L'espèce humaine devenant une véritable société en Christ, devenant une communion des saints, règne de Dieu, les différences trompeuses et même peccamineuses qui sont celles des individus ne se gomment-elles pas ? Et ne demeure-t-il pas de chaque homme qui fut ce qui en fait l'essentiel dans la société parfaite ? N'en résulterait-il pas – suivant l'hypothèse de Bonnefon – que cette conscience qui vécut au XXe siècle dans ce coin de la terre se sente jumelle de telles autres, qui vécurent en d'autres siècles et peut-être en d'autres terres ?

X §99 Et que pourrait bien être une union réelle et effective, une union substantielle et intime, d'âme à âme, entre tous ceux qui ont été ?

« Si deux créatures se faisaient unes, elles feraient davantage que ce qu'a fait le monde. »

If any two creatures grew into one
They would do more than the world has done.

... déclara Browning (*Le Vol de la duchesse*), et le Christ nous a laissé cette parole : là où deux se réunissent en son nom, il est présent.

X §100 Aussi, d'après beaucoup de gens, la gloire est-elle une société, une société plus parfaite que celle de ce monde : c'est la société humaine faite personne. Et il ne manque pas d'y avoir des gens qui croient que le progrès

humain tout entier concourt à faire de notre espèce un être collectif doué d'une authentique conscience – un organisme humain individuel ne serait-il pas une sorte de fédération de cellules ? – et que lorsqu'elle sera pleinement acquise, tous ceux qui furent ressusciteront.

X §101 La gloire, d'après beaucoup de gens, est société. Aussi vrai que personne ne vit isolé, personne ne saurait survivre isolé. Celui qui voit son frère souffrir en enfer ne peut pas jouir de Dieu dans le ciel, car la faute et le mérite furent communs. Nous pensons avec les pensées des autres tout comme nous ressentons avec leurs sentiments. Voir Dieu, lorsque Dieu sera tout en tous, ce sera tout voir en Dieu, et vivre en Dieu avec tout.

X §102 Ce rêve grandiose de l'ultime solidarité humaine est l'anacéphaléose et l'apocatastase paulinienne. D'après l'Apôtre, (I Cor, XII, 27) nous sommes, nous chrétiens, le corps du Christ, ses membres, la chair de sa chair et l'os de ses os (Ephésiens, V, 30), ses sarments de vigne.

X §103 Toutefois, dans cette solidarisation finale, dans cette authentique et suprême *christianisation* de toutes les créatures, que sont chaque conscience individuelle ? Qu'en est-il de moi, de ce pauvre moi fragile, de ce moi esclave du temps et de l'espace, de ce moi dont la raison me dit qu'il n'est qu'un simple accident passager, mais pour le salut duquel je vis, je souffre, j'espère et je crois ? Si la finalité humaine était sauvée, au bout du compte, si ma conscience était sauvée, me résignerais-je à faire le sacrifice de mon pauvre moi, par lequel – et par lequel seulement – je connais cette finalité et cette conscience ?

X §104 Or, nous nous tenons ici au climax de la tragédie, dans la tragédie mise à nue, dans la perspective de ce suprême sacrifice religieux : celui de la

conscience individuelle au nom de la conscience humaine parfaite, de la Conscience Divine.

X §105 Toutefois, une telle tragédie a-t-elle lieu ? Si nous parvenions à voir clairement l'anacéphaléose ; si nous parvenions à comprendre et à sentir que notre destin est d'enrichir le Christ, hésiterions-nous ne serait-ce qu'un instant à nous livrer entièrement à Lui ? Le petit ruisseau qui entre dans la mer et qui sent dans la douceur de ses eaux l'amertume du sel océanique, ferait-il retour vers sa source ? Voudrait-il revenir au nuage, qui est né de la mer ? N'est-ce pas sa joie, que de se sentir absorbé ?

X §106 Et pourtant...

X §107 Oui, malgré tout, la tragédie culmine ici.

X §108 Et l'âme, du moins la mienne, aspire à autre chose, ni absorption, ni quiétude, ni paix, ni apaisement, mais une approche éternelle où l'on ne parvient jamais, une aspiration sans fin, une éternelle espérance, qui toujours se renouvelle sans jamais finir tout-à-fait. Et avec cela, un éternel manque de quelque chose et une douleur éternelle. Une douleur, une peine grâce à laquelle conscience et aspiration croissent sans cesse. Ne mettons pas à la porte de la gloire ce que Dante écrivit à la porte de l'Enfer : *Lasciate ogni speranza*[264] ! Ne tuez pas le temps ! Notre vie est une espérance qui se change sans cesse en souvenir, lequel engendre à son tour l'espérance. Laissez-nous vivre ! L'éternité comme éternel présent, sans souvenir ni espérance, est la mort. Telles sont les idées, mais ainsi ne vivent pas les hommes. Ainsi sont les idées dans le Dieu-idée, mais les hommes ne peuvent pas vivre ainsi dans le Dieu vivant, dans le Dieu-Homme.

264 NDT : « Laissez là toute espérance » cf. note 39, p. 55

X §109 C'est donc un éternel Purgatoire, bien plutôt qu'une Gloire ; c'est une éternelle ascension. Au cas où disparaitrait toute douleur, quelque pure et spiritualisée qu'on puisse la supposer, au cas où toute soif disparaitrait, à quoi bon vivre parmi les bienheureux ? Si là-bas, ils ne souffrent pas pour Dieu, comment l'aiment-ils ? Et si même là-bas, dans la Gloire, voyant Dieu peu à peu et chaque fois de plus près sans jamais vraiment parvenir à Lui, il ne leur reste pas quelque chose à connaître et à quoi aspirer, s'il ne leur reste pas toujours un peu d'incertitude, comment ne s'endorment-ils pas ?

X §110 Ou pour finir, s'il n'y a pas là-bas quelque chose de la tragédie intime de l'âme, de quel genre de vie s'agit-il ? Y aurait-il une plus grande jouissance que celle qui consiste à s'accommoder de la misère – et s'en accommoder, c'est la sentir – par temps de bonheur ? Celui qui quitte sa prison n'en a-t-il pas la nostalgie ? N'a-t-il pas la nostalgie de ses désirs de liberté ?

*

X §111 Songes mythologiques ! Dira-t-on. Nous ne les avons pas présentés autrement. Toutefois, le songe mythologique ne contient-il pas sa vérité ? Le songe et le mythe ne seraient-ils pas des révélations d'une vérité ineffable, d'une vérité irrationnelle, d'une vérité qui ne saurait recevoir de démonstration ?

X §112 Mythologie ! Peut-être ; toutefois, il y a lieu de mythologiser sur l'autre vie comme du temps de Platon. Nous avons vu que lorsque nous essayons de donner une forme concrète, concevable, autrement dit : rationnelle, à notre aspiration première, primordiale et fondamentale à la vie

éternelle consciente de soi et de son individualité personnelle, les absurdités esthétiques, logiques, et éthiques se multiplient, et qu'il n'y a pas moyen de concevoir sans contradictions ni sottises la vision béatifique et l'apocatastase.

X §113 Et pourtant !

X §114 Pourtant, si, il faut y aspirer, quelque absurde que cela puisse paraître ; mieux : il faut croire en elles, d'une manière ou d'une autre, pour vivre. Pour vivre, quoi ? Non pour comprendre l'Univers ? Il faut croire en elles, et croire en elles est religieux. Le christianisme, l'unique religion que nous autres – européens du XXe siècle – puissions véritablement ressentir, est, comme disait Kierkegaard, une saillie désespérée (*Post-scriptum aux miettes philosophiques*, II, I, ch. 1), saillie à laquelle on ne parvient que par le martyre de la foi, qui est la crucifixion de la raison, d'après ce même penseur tragique.

X §115 Ce n'est pas pour rien que l'on a pu parler de la folie de la croix. Folie, c'est sans doute une folie. Et l'humoriste américain Oliver Wendell Holmes ne se fourvoyait pas en faisant dire à l'un des personnages de ses ingénieuses conversations qu'on avait meilleure opinion de ceux qui sont emprisonnés à l'asile pour monomanie religieuse que de ceux qui, professant les mêmes principes religieux, vont leur train, et sans devenir fous. Cependant, ces derniers ne vivent-ils pas eux aussi – par la grâce de Dieu – de manière folle ? N'y a-t-il pas des folies douces, qui non seulement nous permettent de vivre ensemble avec nos prochains en épargnant la société, mais encore qui nous y aident, en nous donnant, comme elles font, sens et finalité à la vie et à la société elle-même ?

X §116 Et après tout, qu'est-ce que la folie et comment la distinguer de la

raison sans y faire une disjonction exclusive, ce qui est impossible ?

X §117 Sans doute est-ce une folie, et une bien grande folie, que de chercher à pénétrer le mystère de l'outre-tombe ; c'est folie que de vouloir faire prévaloir les fruits de notre imagination, emplie d'une contradiction intime, par rapport à ce que nous dicte une saine raison. Or, une saine raison nous dit qu'on ne doit rien fonder qui ne soit cimenté, et que remplir avec des fantaisies la béance de l'inconnu n'est pas seulement une tâche oiseuse, mais destructrice. Et pourtant...

X §118 Il faut croire en l'autre vie, en la vie éternelle outre-tombe, et en une vie individuelle et personnelle, en une vie où chacun d'entre nous ressent sa conscience et la sent s'unir, sans se confondre avec toutes les autres consciences, à la Conscience Suprême, à Dieu ; il faut croire en cette autre vie pour pouvoir vivre celle-ci, l'endurer, lui donner sens et finalité. Et peut-être faut-il croire en cette autre vie pour la mériter, pour y parvenir, ou plutôt, peut-être que celui qui n'y aspire pas par dessus la raison et si nécessaire contre elle, ne la mérite-t-il pas plus qu'il ne l'obtient.

X §119 Et surtout faut-il se ressentir et se conduire comme si nous était acquise une continuation sans fin de notre vie terrestre par-delà la mort ; et si c'est le néant qui nous est réservé, ne pas faire que cela ne soit qu'une justice, selon le mot d'Oberman.

X §120 Ce qui nous mène tout naturellement à examiner l'aspect pratique ou éthique de ce qui forme notre seul problème.

XI. Le problème pratique

L'homme est périssable – il se peut ;
mais périssons en résistant, et, si le
néant nous est réservé, ne faisons pas
que ce soit une justice[265].
Sénancour, *Oberman*, Lettre XC

XI §1 A de multiples reprises, dans le cours errant de cet essai, j'ai défini – en dépit de l'horreur que je voue aux définitions – ma propre position face au problème que je vais maintenant examiner ; toutefois, je sais qu'il ne manquera pas d'y avoir un lecteur insatisfait, éduqué à je ne sais quel

265 NDT : en français dans le texte

dogmatisme, pour se dire : « Cet homme ne se décide pas, il hésite ; à l'instant présent il semble affirmer une chose, et ensuite une chose contraire : il est bourré de contradictions ; je ne parviens pas à le cerner ; de quoi s'agit-il ? » Il en va bien ainsi : quelqu'un qui affirme des contraires est un homme de contradiction et de lutte, comme Job se caractérisait lui-même : quelqu'un disant une chose avec le coeur, et son contraire avec la tête, et qui fait de cette lutte sa vie. L'eau issue de la fonte des neiges éternelles n'est pas plus claire.

XI §2 L'on me dira qu'il s'agit d'une position intenable, que font défaut une base où cimenter nos actions et nos œuvres, qu'on ne peut pas vivre sur la base de contradictions, que l'unité et la clarté sont des conditions essentielles de la vie et de la pensée, et qu'il faut unifier tout cela. Mais nous persévérons. En effet, la contradiction intime est précisément ce qui unifie ma vie, ce qui lui donne une raison pratique d'être.

XI §3 Ou bien plutôt, c'est le conflit en tant que tel, c'est l'incertitude passionnée que je ressens qui unifie mon action, qui me fait vivre et œuvrer.

XI §4 Nous pensons pour vivre, ai-je dit ; mais peut-être est-il plus judicieux de dire que nous pensons parce que nous vivons, et que la forme de notre pensée correspond à celle de notre vie. Je dois une fois de plus répéter que nos doctrines éthiques et philosophiques, en règle générale, ne sont que des justifications *a posteriori* de notre conduite, de nos actes. Nos doctrines sont d'ordinaire le moyen que nous recherchons pour expliquer et justifier vis-à-vis des autres comme à nos propres yeux la manière d'agir qui nous est propre. Notez bien : non seulement aux yeux des autres, mais également à nos propres yeux ! L'homme, qui à la vérité ignore pourquoi il fait de telle ou telle façon, et non d'une autre, ressent la nécessité de prendre

conscience de sa raison d'agir, et se la forge. Ce que nous prenons pour les mobiles de notre conduite ne sont d'ordinaire que des prétextes. La même raison qui pousse quelqu'un, d'après lui, à prolonger sa vie, en pousse un autre à se tirer une balle dans la tête.

XI §5 Toutefois, l'on ne peut nier que les raisonnements, les idées, aient une influence sur les actes humains, et même qu'ils les déterminent parfois selon un processus analogue à celui de la suggestion chez un homme hypnotisé, or c'est par la tendance qu'a toute idée – idée qui n'est jamais qu'un acte entamé ou avorté – à se résoudre en action. Cette notion est ce qui mena Fouillée à son thème des idées-forces[266]. Cependant, ce sont ordinairement des forces que nous accommodons avec d'autres, plus intimes et bien moins conscientes.

XI §6 Cependant, laissant de côté tout cela pour le moment, je veux établir que l'incertitude, le doute, le combat perpétuel contre le mystère de notre destination ultime, le désespoir mental et le manque de fondement dogmatique solide et stable, peuvent fournir la base d'une morale.

XI §7 Celui qui fonde ou qui croit fonder sa conduite – interne ou externe, affective ou active – sur un dogme ou un principe théorique qu'il juge incontestable encourt le risque de se fanatiser, et au surplus, le jour où se brise ou bien se détend ce dogme, sa morale se relâche. Si le sol qu'il croit ferme se met à vaciller, lui-même, devant le tremblement de terre, se met à trembler, car nous ne sommes pas tous le Stoïcien idéal que laissent impassible les ruines de l'univers disloqué[267]. Fort heureusement, ce qui

266NDT : Alfred Fouillée (1838-1912) est un philosophe français. Il a élaboré une théorie des idées-forces au fil de trois ouvrages : *L'Evolutionnisme des idées-forces* (1890), *La Psychologie des idées-forces* (1893), et *La Morale des idées-forces* (1907). D'après cette théorie, l'esprit est la cause efficiente de la propension des idées à se réaliser par une action consciente.

267 NDT : Allusion au philosophe Stilpon, tel que décrit par Sénèque dans *De la Constance du sage :* « Au milieu (...) des décombres d'une cité en ruines, un seul homme resta en paix. »

sous-tend ses idées le sauvera. De la sorte, à celui qui vous dit que s'il n'escroque pas son meilleur ami, ou ne lui met pas de cornes, c'est parce qu'il redoute l'enfer, vous pouvez assurer que s'il cessait d'y croire, il s'abstiendrait également, en inventant alors une autre explication quelconque. Et cela, en l'honneur du genre humain.

XI §8 Toutefois, celui qui croit qu'il navigue, peut-être sans cap en vue, sur un radeau mobile et inondable, ne peut faire en sorte que le radeau ne se défausse sous son pas, et ne menace de prendre l'eau. Un tel homme croit œuvrer, non parce qu'il estime vrai le principe de son action, mais pour le rendre vrai, afin de se prouver sa vérité, afin de se créer son monde spirituel.

XI §9 Ma conduite doit être la meilleure preuve, la preuve morale de mon aspiration suprême ; et si je ne parviens pas à me convaincre, plongé dans l'incertitude ultime et irrémédiable de la vérité de ce que j'espère, c'est que ma conduite n'est pas assez pure. Ainsi, la vertu ne se fonde pas sur le dogme, mais c'est le dogme qui se fonde sur la vertu, et c'est le martyre qui fait la foi, bien plutôt que l'inverse. Il n'y a de sécurité et de repos – pour ce qu'on peut en atteindre en cette vie essentiellement exposée et fatigante – que dans une conduite passionnément bonne.

XI §10 C'est la conduite, la pratique, qui sert de preuve à la doctrine, à la théorie. « Celui qui voudra accomplir Sa volonté – celle de qui m'envoie, dit Jésus – saura s'il s'agit de la doctrine de Dieu, ou si je parle pour mon propre compte » (Jean, VII, 17) ; et l'on connaît ce qu'a dit Pascal : commence par prendre l'eau bénite, et tu en viendras à croire. La pensée de Jean-Jacob Moser, le piétiste, creusait le même sillon. Il pensait qu'aucun athée ou naturaliste n'avait le droit de tenir pour infondée la religion chrétienne tant qu'il n'avait pu se prévaloir d'avoir réalisé ce qu'elle prescrit et commande (cf.

Ritschl, *Histoire du piétisme*, livre VII, 43).

XI §11 Quelle est cette vérité de notre coeur, cette vérité antirationnelle ? L'immortalité de l'âme humaine, la subsistance indéfinie de notre conscience, la finalité humaine de l'Univers. Et quelle est sa preuve morale ? Nous pouvons la formuler ainsi : *agis de manière à mériter – d'après ton propre jugement et celui des autres – l'éternité, rends-toi irremplaçable, en sorte de ne pas mériter de mourir*. Ou peut-être ainsi : *agis comme si tu devais mourir demain, mais pour te survivre et t'éterniser*. La finalité de la morale consiste à donner une finalité humaine, personnelle, à l'Univers ; à découvrir celle qu'il a – s'il en est une – et à la découvrir par l'action.

XI §12 Cela fait maintenant plus d'un siècle – en 1804 – que le plus profond et le plus intense des fils spirituels du patriarche Rousseau, le plus tragique des sensibles français – même si l'on compte Pascal – Sénancour, dans sa lettre XC, qui fait partie de celles qui composent l'immense monodie de son *Oberman,* écrivit ces mots qui forment l'exergue de ce chapitre : « L'homme est périssable – Il se peut ; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice ». Donnez à cette sentence une tournure positive, comme ceci : « Et si c'est le néant qui nous est réservé, faisons qu'il s'agisse d'une injustice », et vous obtiendrez le fondement le plus ferme pour l'action, pour quelqu'un qui ne peut pas ou ne veut pas être un dogmatique.

XI §13 L'irréligieux, le démoniaque, ce qui handicape l'action et nous laisse sans défense idéale face à nos mauvais penchants, est ce pessimisme que Goethe place dans la bouche de Méphistophélès, lorsqu'il lui fait dire : « Tout ce qui naît mérite de s'anéantir[268] » (*den alles was entsteht ist wert dass es*

268 NDT : Gérard de Nerval traduit par : « Tout ce qui existe est digne d'être détruit » ; la citation succède juste au fameux : « Je suis l'esprit qui toujours nie ». Nous suivons la traduction de Christian Paquin .(2011).

zugrunde geht). Tel est le pessimisme que nous autres hommes appelons mauvais, par contraste avec celui qui consiste, devant la peur de l'annihilation totale de tout, à le déplorer et à lutter contre cette peur. Méphistophélès affirme que tout ce qui naît mérite de sombrer, de s'anéantir, mais non qu'il sombre ou s'anéantisse, et nous-mêmes nous affirmons que tout ce qui naît mérite de s'élever, de s'éterniser, quand bien même rien n'y parviendrait. La position morale affirme le contraire.

XI §14 Oui. Tout mérite de s'éterniser, absolument tout, jusqu'au mal lui-même, puisque ce que nous appelons le mal, perdrait ce caractère en s'éternisant, perdant par là sa temporalité. En effet, l'essence du mal réside dans sa temporalité, dans le fait qu'il ne vise pas une fin ultime et permanente.

XI §15 Et peut-être ne serait-il pas de trop de dire ici quelque chose de la distinction – l'une des plus profondes qui soient – entre ce qu'on a coutume d'appeler pessimisme et ce qu'on a coutume d'appeler optimisme. Entre ces termes, on ne fait pas moins de confusion que celle qui règne lorsqu'on tente de distinguer l'individualisme et le socialisme. C'est à peine si l'on a coutume de s'interroger sur ce que peut être le pessimisme.

XI §16 Aujourd'hui même, j'achève la lecture (*The Nation*, numéro du 6 juin 1912) d'un éditorial intitulé « un dramatique enfer », qui fait référence à une traduction anglaise des œuvres de Strindberg. Il commence sur ces judicieuses observations : « S'il existait de par le monde un pessimisme sincère et total, il serait nécessairement silencieux. Le désespoir qui trouve à s'exprimer est un mode social, c'est le cri d'angoisse que le frère lance à son frère lorsqu'ils glissent tous deux dans la vallée des ombres, qui est peuplée de camarades. Par son angoisse, il témoigne que la vie a du bon ; car il

présuppose la sympathie... La vraie douleur, le désespoir sincère, est aveugle autant que muet ; il n'écrit pas de livres, pas plus qu'il ne se sent poussé à critiquer un univers intolérable par le moyen d'un monument plus durable que l'airain[269] ». Il y a sans aucun doute un sophisme dans ce jugement, car un homme qui a vraiment mal pleure, et peut aller jusqu'à crier, et ce, même s'il est seul et qu'il n'a personne pour l'entendre. Il pleure et il crie pour se soulager, quand bien même cela proviendrait d'*habiti*[270] socialement élaborés. Mais un lion, au beau milieu du désert, ne rugit-il pas s'il a une rage de dents ? Ceci mis à part, il n'y a pas lieu de nier le fond de vérité que contiennent ces réflexions. Le pessimisme qui proteste et qui se défend ne saurait à bon droit se nommer « pessimisme ». Et par conséquent, aucun pessimisme, à la vérité, ne mérite ce nom s'il reconnaît que rien ne doit se perdre quoique tout se perde. Tandis que le mérite celui qui déclare que tout doit se perdre quoique rien ne se perde. Au surplus, le pessimisme prend diverses valeurs. Il existe un pessimisme eudémoniste ou économique, et c'est celui qui repousse l'idée de Providence ; il y a un pessimisme moral, qui nie le triomphe du bien moral, et il y a un pessimisme religieux qui n'a pas foi en la finalité humaine de l'Univers, ni en le salut éternel de l'âme individuelle.

XI §17 Tous méritent d'être sauvés, mais celui qui mérite surtout et par dessus tout l'immortalité, comme je l'ai déjà dit dans mon chapitre antérieur, c'est celui qui la désire passionnément et même contre la raison. Un écrivain anglais qui se présentait comme prophète – ce qui n'est pas une bizarrerie chez les Anglais –, Wells, dans son livre *Anticipations*, nous dit que « les hommes actifs et capables, quelle que soit la confession religieuse à laquelle ils adhèrent de nos jours, tendent – en pratique – à ne pas dédaigner (*to*

269 NDT : double traduction.

270 NDT : nous renvoyons à la notion d'*habitus* – dont le pluriel est *habiti* – (*hexis*, en grec), chez Aristote (*Ethique à Nicomaque*, II)

disregard... altogether) la question de l'immortalité ». Et cela s'explique par le fait que les confessions religieuses de ces hommes actifs et capables auxquels Wells fait référence n'ont pas coutume de passer pour des mensonges. Mais peut-être qu'au fond, ce qu'affirme Wells n'est-il pas aussi vrai que ce que lui-même ainsi que d'autres peuvent se le représenter. Ces hommes actifs et capables vivent au sein d'une société toute baignée de principes chrétiens, sous des institutions et dans des sentiments sociaux que le christianisme a forgés, et la foi en l'immortalité de l'âme est dans leurs âmes comme un fleuve sous-terrain, qu'on ne peut ni voir ni entendre, mais dont les eaux irriguent les racines de leurs actions, et des buts qu'ils se proposent.

XI §18 Il faut confesser qu'à la vérité, il n'y a pas de fondement plus solide pour la moralité que le fondement de la morale catholique. La finalité de l'homme est le bonheur éternel, qui consiste en la vision et en la jouissance de Dieu pour les siècles des siècles. Maintenant, parmi ce qui fait défaut, l'on trouve la recherche des moyens qui conduisent à cette fin ; car faire dépendre le bonheur éternel du fait que l'on croit ou non que l'Esprit Saint vient du Père et du Fils, et non du seul Père ; de ce que l'on croit ou non que Jésus fut Dieu et tout ce que l'on raconte sur l'union hypostatique, ou même de ce que l'on croit ou non que Dieu existe, suscite, pour peu qu'on y pense, une monstruosité. Un Dieu humain – le seul que nous puissions concevoir – ne repousserait jamais quelqu'un dont la tête ne pourrait croire en Lui, et ce n'est pas dans sa tête, mais dans son coeur, que l'impie dit qu'il n'y a pas de Dieu, autrement dit, qu'il veut qu'il n'existe pas. Si le bonheur éternel pouvait s'ensuivre d'une croyance, ce serait la croyance en l'existence de ce même bonheur et en sa possibilité[271].

271 NDT : Que l'on songe ici aux Épicuriens, dont le « quadruple remède » contient cette proposition : le bonheur est accessible.

XI §19 Et que dire de cet empereur des pédants[272], d'après qui nous ne sommes pas venus au monde pour être heureux, mais pour accomplir notre devoir ? (*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun*). Si nous sommes au monde *en vue de* quelque chose – *um etwas* – d'où pouvons-nous tirer ce « en vue de », si ce n'est du fond de notre volonté, qui réclame comme fin ultime le bonheur, et non le devoir ? Et si l'on voulait donner à ce « en vue de » une autre valeur, une valeur objective, comme dirait n'importe quel pédant saducéen[273], alors, force serait de reconnaître que la réalité objective, celle qui demeurerait quand bien même l'humanité disparaitrait, est aussi indifférente à notre devoir qu'à notre sort ; elle se fiche tout autant de notre moralité que de notre bonheur. Je ne sache point que Jupiter, Uranus, ou Sirius daignent interrompre leurs cours au motif que nous remplissons ou non notre devoir, pas plus qu'au motif que nous soyons ou non heureux.

XI §20 Ces considérations paraîtront d'une ridicule banalité et d'une risible superficialité de dilettante, à ces pédants dont nous parlons. (Le monde intellectuel se partage en deux catégories : les dilettantes d'un côté, et les pédants de l'autre). Que faire ? L'homme moderne est celui qui se résigne à la vérité et se résout à ignorer l'ensemble de la culture, à défaut de quoi, que l'on se reporte à ce que Windelband dit du destin de Hölderlin, à ce sujet, dans son étude (*Préludes*, I)[274]. Oui, les hommes de cette culture se résignent, mais demeurent toujours quelques petits sauvages qui ne peuvent se résigner, et dont nous sommes. Nous ne nous résignons pas à l'idée de devoir disparaître un jour, et la Critique du grand pédant[275] ne nous console

272 NDT : Il s'agit vraisemblablement de Kant.

273 NDT : Les Saducéens étaient une secte de Juifs qui niaient l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps.

274 NDT : D'après Binswanger (*Le Cas Suzanne Urban – étude sur la schizophrénie*, tr. fr. Jacqueline Verdeaux, Gérard Monfort éditeur, 2004, C, VII, p. 134, note 1) : « Windelband, dans ses *Präludien*, avait affirmé que si Hölderlin était tombé dans la maladie mentale, c'était parce qu'il avait conscience de la profonde antithèse entre la vie inquiète et insatisfaite du présent et l'idéal de la culture et de la vie grecques classiques. »

275 NDT : Emmanuel Kant avait, dans la *Critique de la raison pure*, limité le domaine du savoir (critique de la raison par elle-même) pour laisser une place à la foi. C'était du moins son ambition (cf. Préfaces et Introduction, sur http://

guère.

XI §21 Ce qui, à tout le moins, a du sens, c'est ce que disait Galilée : « L'on dira peut-être que la douleur de perdre la vie est extrême, toutefois, pour ma part, je dirais qu'elle est moindre que toutes les autres ; en effet, celui qui s'ôte la vie, s'ôte en même temps la possibilité de se plaindre – non pas tant d'elle – mais de toute autre perte. » Phrase dont l'humour – délibéré ou non chez Galilée – est tragique.

XI §22 Et, pour revenir en arrière, je dis que si une croyance pouvait avoir pour conséquence le bonheur éternel, ce serait la croyance en sa possibilité réelle. L'homme raisonnable dit à sa tête : « Il n'est point d'autre vie, au-delà de celle-ci », mais seul l'impie se le dit au fond de son coeur. Toutefois, un Dieu humain irait-il jusqu'à condamner cet impie – qui n'est peut-être au fond qu'un désespéré – à cause de son désespoir ? Ce dernier lui porte déjà suffisamment malheur.

XI §23 Mais quoi qu'il en soit, reprenons l'épigraphe de Calderón, dans son *La Vie est un songe* :

« Je rêve et je désire
Bien faire. Donc, bien agir
Ne disparaît pas, même en rêves »

XI §24 Cela ne disparaît pas ? Vraiment ? Qu'en savait Calderón ? Et il ajoutait :

Nous nous rendons à l'éternel

mediatexte.fr).

Qui est gloire dont on profite,
Où les chances jamais ne dorment,
Où les grandeurs vont sans repos.

XI §25 Calderón en savait-il vraiment quelque chose ?

XI §26 Calderón avait la foi, une foi catholique robuste ; mais celui qui ne peut y accéder, celui qui ne peut croire en ce que Don Pedro Calderón croyait, demeure avec la parole d'*Oberman*.

XI §27 Faisons que le néant, s'il nous est réservé, soit une injustice ; luttons contre le destin, et même si tout espoir de victoire nous est interdit ; luttons contre lui quichottesquement.

XI §28 Et non seulement l'on lutte contre lui en aspirant à l'irrationnel, mais encore : nous le faisons de telle sorte que nous nous rendions irremplaçables, en imprimant sur les autres notre marque et notre sceau ; en agissant sur les autres pour les dominer, en nous donnant à eux, afin de nous éterniser autant qu'il nous est possible.

XI §29 Notre plus grand effort doit consister à nous rendre irremplaçables, à faire passer le fait théorique dans la vérité pratique – dans la mesure où ce fait théorique n'enveloppe pas une contradiction *in adjecto* –, il doit consister à faire de nous des êtres uniques et irremplaçables, dont personne à notre mort ne puisse combler l'absence.

XI §30 En effet, chaque homme est unique et irremplaçable ; il n'y a pas d'*alter ego* ; chacun d'entre nous – notre âme, et non notre vie – vaut l'Univers tout entier. Et je dis bien : l'esprit, et non : la vie, car la valeur, excessive jusqu'au ridicule, qu'accordent à la vie humaine ceux qui, ne

croyant pas réellement à l'esprit – autrement dit : à son immortalité personnelle – pérorent contre la guerre et contre la peine de mort, par exemple, est une valeur qu'ils n'accordent précisément que parce qu'ils ne croient pas sincèrement en l'esprit, au service duquel la vie se trouve placée. Car la vie ne sert à quelque chose que pour autant qu'elle sert son maître et seigneur : l'esprit, et si le maître périt avec la servante, l'un et l'autre valent bien peu de choses.

XI §31 Or, agir de manière à ce que notre anéantissement soit une injustice, pour que nos frères, nos enfants, les enfants de nos frères et les leurs à leur tour, reconnaissent que nous n'aurions pas dû mourir, voilà qui est à la portée de tout le monde.

XI §32 Ce qui fait le fond de la doctrine de la rédemption chrétienne, c'est que souffrit la Passion et rencontra la mort l'unique homme – autrement dit : l'Homme, le Fils de l'Homme, ou bien Fils de Dieu – l'unique homme, dis-je, qui – par son innocence – ne méritait pas de mourir, et que cette divine victime propitiatoire mourut pour ressusciter et pour nous ressusciter, pour nous libérer de la mort en nous transmettant ses mérites et en nous montrant le chemin de la vie. Or, le Christ, qui se donna tout entier à ses frères en humanité sans rien garder pour lui, constitue un modèle pour l'action.

XI §33 Tout le monde, autrement dit : tout un chacun, peut et doit se proposer comme objectif de donner de soi tout ce qu'il peut, et même davantage que ce qu'il peut donner, s'offrir en excès, se dépasser soi-même, se rendre irremplaçable, se donner aux autres afin de se passer d'eux dans le recueillement. Et chacun selon son rôle[276], selon sa vocation civile. Le mot « office » – rôle –, *officium*, signifie : obligation, devoir, mais obligation et

276 NDT : « *officio* » en espagnol.

devoir concrets, et cela doit toujours avoir une signification dans la pratique. Sans que l'on doive peut-être pour autant essayer de rechercher cette sorte de vocation que l'on se crée davantage que l'on ne s'y accommode, sur laquelle on se réglerait ; mais plutôt, il s'agit de faire du rôle où le sort ou la Providence nous ont placés – quelle que soit notre volonté – une vocation[277].

XI §34 Peut-être que le plus grand service que Luther a rendu à la civilisation chrétienne est d'avoir établi la valeur religieuse de la profession civile de chacun, rompant ainsi avec la notion monastique médiévale de la vocation religieuse, notion enveloppée de nuées passionnelles et imaginaires, et génératrice de terribles tragédies vécues. Si l'on pouvait entrer dans les cloîtres pour chercher ce qu'est vraiment la vocation de ces pauvres hommes que l'égoïsme de leurs parents enferma dès l'âge le plus tendre dans la cellule d'un novice, et qui s'éveillent à la vie du monde, si du moins ils s'y éveillent un jour ! Ou de ceux qui se leurrèrent eux-mêmes dans un travail d'auto-suggestion. Or, Luther, qui vit cela de près, et en souffrit, put comprendre et sentir la valeur religieuse de la profession civile, à laquelle personne n'est tenu par des vœux perpétuels. Tout ce qu'au chapitre IV de l'*Epître aux Ephésiens*, l'Apôtre nous dit au sujet des vocations religieuses, il faut le transposer dans la vie civile, dès lors qu'aujourd'hui, celui qui est chrétien, parmi nous, – qu'il le sache ou non ou bien qu'il le veuille ou non – est le citoyen ; et là où l'Apôtre, quant à lui, s'exclama : « Je suis citoyen romain ! », nous nous exclamerions, chacun d'entre nous – même les athées : « je suis chrétien ! » Or, cela exige de *civiliser* le christianisme, c'est-à-dire de le rendre civil en le désécclésiastiquant, ce qui fut l'œuvre de Luther, quoiqu'il fit église de son côté, par la suite.

XI §35 *The right man in the right place* – dit un proverbe anglais :

277 NDT : Nous nous inscrivons en faux par rapport à cette apologie de la valeur Travail. Cf. notre mémoire de maîtrise, sur la page qui nous est consacré, sur Mediatexte.fr.

« L'homme qu'il faut à la place qu'il faut ». Ce à quoi il y a lieu de répliquer : cordonnier, pas plus haut que la chaussure ! Qui sait la place qui convient le mieux à quelqu'un et à laquelle il est le plus apte ? L'intéressé le sait-il mieux que les autres ? Les autres le savent-ils mieux que lui-même ? Qui mesure les capacités et les aptitudes ? Le religieux consiste sans doute à nous efforcer de faire de la place que nous occupons, notre vocation, et, en dernier ressort, à en changer.

XI §36 Le problème de la vocation de quelqu'un est peut-être le plus grave et le plus profond problème social, celui qui forme le socle de tous les autres. Ce qu'on appelle par antonomase la question sociale est sans doute plus qu'un problème de répartition des richesses, des produits du travail ; c'est sans doute davantage un problème de répartition des vocations, des modes de production. Ce qui vient déterminer le rôle de chacun, ce n'est pas l'aptitude – quasiment impossible à vérifier sans l'avoir auparavant mise à l'épreuve, et peu clairement identifiée en chaque homme, quoique pour la majorité des rôles, il ne soit pas question d'aptitudes innées : les hommes s'y forment plutôt – ce n'est pas l'aptitude spécifique, mais des raisons sociales, politiques, rituelles. En certains temps et en certains pays, ce sont les castes religieuses et l'hérédité, dans d'autres, ce sont les guildes (*gildas*) et les corporations ; la machine, par conséquent, presque toujours la nécessité, et presque jamais la liberté. Et le tragique nous mène à ces métiers où l'on gagne sa vie en vendant son âme, où l'ouvrier travaille avec la conscience non pas tant de l'inutilité, mais de la perversité de son travail, fabriquant le venin qui doit finir par le tuer, et peut-être l'arme avec laquelle il assassinera ses enfants. C'est là le problème le plus grave, et non pas le problème des salaires.

XI §37 De ma vie, je n'oublierai jamais[278] un spectacle qui dut avoir lieu dans la rivière de Bilbao, ma ville natale. Un ouvrier martelait je ne sais quoi sur sa rive, et le faisait sans grand enthousiasme, comme une personne sans forces, ou qui ne s'exécute que pour son salaire, quand soudain le cri d'une femme se fit entendre : « Au secours ! ». Il s'agissait d'un enfant tombé dans la rivière. Et voici que cet homme se transforma en un instant, et avec une énergie, une rapidité, et un sang-froid admirable, il ôta ses vêtements et se jeta à l'eau pour sauver le petit.

XI §38 Peut-être que ce qui occasionne la férocité moindre du mouvement socialiste agricole est que le gougnafier de la campagne, même s'il ne gagne guère plus que l'ouvrier industriel ou le mineur, a une conscience plus claire de la valeur sociale de son travail[279]. Ce n'est pas la même chose que de semer du blé, et de tirer des diamants des flancs de la terre.

XI §39 Or, peut-être que le meilleur des progrès consisterait en une certaine indifférenciation du travail, en une plus grande facilité à laisser un emploi pour en prendre un autre, qui ne serait pas tant plus lucratif, que plus noble – car il existe des travaux plus ou moins nobles[280]. Toutefois, il arrive malheureusement fréquemment que celui qui occupe une profession sans la quitter ne se préoccupe pas d'en faire une vocation religieuse, et que celui qui la quitte pour en chercher une autre le fasse sans but religieux.

XI §40 Et ne connaissez-vous pas des situations où quelqu'un, à cause du fait que l'organisme professionnel auquel il appartient et où il travaille est mal organisé et ne fonctionne pas comme il devrait, ne peut remplir

278 NDT : L'original espagnol comporte fautivement : « *olvidaré* ». Nous restaurons le sens contextuel.
279 NDT : Ainsi, un économiste français du XVIIIè siècle, François Quesnay, plaidait-il en faveur des paysans, fondant sa théorie de la valeur sur les productions agricoles.
280 NDT : Un projet d'Allocation Universelle, tel que plaidé par Philippe Van Parijs et d'autres aujourd'hui, irait dans ce sens.

consciencieusement son devoir au sens strict, au prétexte d'un autre devoir plus élevé ? N'appellent-ils pas cela « respect des règles », et ne parlent-ils pas de bureaucratie, et de pharisaïsme chez les fonctionnaires ? Or, il en va parfois comme d'un militaire intelligent et très instruit, qui, s'étant rendu compte des défauts guerriers de l'organisation de sa patrie, les ayant dénoncés à ses supérieurs et peut-être au public – remplissant son devoir vis-à-vis de lui – se refuserait à participer en campagne à une opération qu'on lui ordonne, car il estimerait très faibles les chances de succès, ou peut-être car il y verrait un échec certain, tant que ces défaillances n'auront pas été réparées. Il mériterait d'être fusillé.

XI §41 Il existe toujours une manière d'obéir en commandant, une manière de mener à bien une opération que l'on juge absurde, en corrigeant son absurdité, même si cela ne peut se faire qu'au prix de sa propre mort. Lorsque dans ma fonction bureaucratique, je me suis trouvé quelques fois en face d'une disposition législative qui, à cause de son évidente absurdité, était tombée en désuétude, j'ai toujours trouvé le moyen de l'appliquer. Il n'est rien de pire qu'un pistolet chargé posé dans un coin, et dont on ne se sert pas : un enfant peut arriver, qui se met à jouer avec lui, et tue son père. Les lois tombées en désuétude sont les plus terribles de toutes les lois, lorsque la désuétude en question procède de ce que la loi contient de mauvais.

XI §42 Or, il ne s'agit pas là de banales généralités, encore moins sur notre sol[281]. Car tandis que quelques-uns vont ici ou là à la recherche de je-ne-sais-quels devoirs idéaux, je-ne-sais-quelles responsabilités idéales, autrement dit : de pures fictions, ces derniers ne mettent pas toute leur âme dans la fonction immédiate et concrète dont ils vivent, et quand aux autres, l'immense majorité, ils ne remplissent leur rôle qu'à cause de ce que l'on appelle la

281 NDT : L'Espagne, mais faut-il le rappeler ?

nécessité de faire quelque chose – *pour faire quelque chose*, expression terriblement immorale – pour se tirer d'affaire, pour faire ce que l'on fait, pour donner non une justification, mais un prétexte à l'émolument, qu'il soit en argent ou en autre chose.

XI §43 Prenez un cordonnier, qui vit des chaussures qu'il répare, et qui le fait dans l'intention précise de conserver sa clientèle et de ne pas la perdre. Un autre cordonnier vit sur un plan spirituel plus élevé, puisqu'il travaille avec amour, et, par esprit de rivalité ou par point d'honneur, il s'efforce de passer pour le meilleur cordonnier de la ville ou du royaume, même si cela ne lui donne ni davantage de clientèle, ni davantage de garanties, mais un plus grand renom et un plus grand prestige. Toutefois, il existe un degré encore plus grand de perfectionnement moral dans le rôle de cordonnier, qui consiste à devenir aux yeux de ses habitués un cordonnier unique et irremplaçable, celui qui les chausse si bien qu'il devra leur manquer quand il mourra pour eux – « quand il mourra pour eux » et non pas seulement : « quand il mourra » – et qu'ils penseront de lui, eux, ses habitués, qu'il n'aurait pas dû mourir, et ce, parce qu'en les chaussant, il songea à leur épargner toute gêne, et que le soin des pieds ne fut pas ce qui les empêcha de vaquer à la contemplation des vérités les plus élevées ; il fit leurs chaussures par amour pour eux, et pour l'amour de Dieu en eux : il les fit religieusement.

XI §44 C'est à dessein que j'ai choisi cet exemple qui peut-être vous paraîtra au ras du sol. C'est que le sentiment, non pas tant éthique que religieux, de nos cordonneries respectives, ne marche pas bien haut.

XI §45 Les ouvriers s'associent, forment des sociétés coopératives, et des sociétés coopératives qui résistent ; ils luttent de manière très juste et très

noble pour le progrès de leur classe ; mais on ne constate pas que ces associations aient une grande influence sur la morale du travail. Ils ont réussi à imposer aux patrons l'ouverture, par ces derniers, des portes du travail à ceux que la société ouvrière en question désigne en chaque cas, et pas aux autres ; toutefois, ils se préoccupent bien peu de la sélection technique des candidats. Il se rencontre même des cas où c'est à peine si le patron peut refuser l'incapable à cause de son inaptitude, dès lors que ses collègues le défendent. Et lorsqu'ils travaillent, ils ne le font le plus souvent que pour faire quelque chose, en prenant le salaire pour prétexte, lorsqu'ils ne le font pas mal sciemment, afin de nuire au maître, le cas échéant.

XI §46 A titre de justification manifeste de tout cela, il convient de dire que les patrons, de leur côté, cent fois plus coupables que leurs ouvriers, sont cent fois maudits s'ils se mêlent de mieux payer celui qui travaille mieux, ou de fomenter l'éducation générale et technique de l'ouvrier, ou même s'ils s'intéressent à la qualité intrinsèque du produit. L'amélioration du produit, qui devrait être en soi – une fois mis de côté les motifs de concurrence industrielle et mercantile – en vue du bien des consommateurs, par charité, ce qui importe le plus, ne l'est ni pour les patrons ni pour les ouvriers, or, c'est parce que ni les uns ni les autres n'ont de perception religieuse de leur rôle social. Ni les uns ni les autres ne cherchent à être irremplaçables. Ce mal s'aggrave avec cette malencontreuse forme des sociétés et des entreprises industrielles anonymes, où l'on va jusqu'à perdre, avec la firme personnelle, cette vanité qui consiste à lui donner du crédit, qui remplace le désir de s'éterniser. Avec l'individualité concrète, ciment de toute religion, disparaît l'aspect religieux du rôle social.

XI §47 Or, ce que l'on dit des patrons et des ouvriers vaut tout autant, voire davantage, de ceux qui se vouent à des professions libérales, et des

fonctionnaires. C'est tout juste s'il existe des serviteurs de l'État qui ressentent la religiosité de leur rôle officiel et public. Rien de plus louche, rien de plus confus parmi nous que le sentiment des devoirs que nous avons vis-à-vis de l'État, sentiment qui oblitère même l'Église catholique, laquelle n'est de son côté, à la vérité, qu'anarchiste. Parmi ses ministres, il n'est pas rare de trouver des gens qui défendent la licéité morale de la contrebande et des contrebandiers, comme si en trafiquant, ou en faisant de la contrebande, l'on désobéissait à l'autorité légalement constituée qui l'interdit, mais que l'on ne péchait pas contre le quatrième commandement divin, qui, en commandant d'honorer son père et sa mère, commande d'obéir à cette autorité légale, en tant qu'elle ordonne qu'on ne soit pas contraire à la loi de Dieu, comme dans le fait de payer ses impôts.

XI §48 Il y en a beaucoup qui, considérant le travail comme un châtiment, en référence au passage des Écritures qui dit : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front », ne jugent le travail dans son rôle social que sous son aspect économico-politique, et, à la rigueur, sous son aspect esthétique. Pour de telles personnes – chez qui l'on trouve principalement les Jésuites – il y a deux types d'affaires : les affaires inférieures et passagères que l'on fait pour gagner sa vie, pour gagner son pain, et celui de nos enfants de manière honnête – et l'on connaît l'élasticité du concept d'honnêteté –, et la grande affaire de notre salut, qui consiste à gagner la gloire éternelle. Ce travail inférieur ou mondain, il ne nous est nécessaire de nous y livrer que pour autant que – sans illusion ou préjudice grave pour nos proches – il nous permet de vivre décemment, conformément à notre rang social, mais de telle façon qu'il nous reste le plus de temps possible afin de nous occuper de l'autre grande affaire. Or, il existe des gens qui, s'élevant un peu par rapport à cette conception plus économique qu'éthique du travail dans son rôle social, débouchent sur une conception et un sentiment esthétiques de ce

dernier, lesquels se résument en l'acquisition d'un prestige et d'une renommée dans notre rôle, ce qui peut aller jusqu'à faire de ce travail de l'art pour l'art, en vue du beau. Toutefois, il faut s'élever davantage, jusqu'à un sentiment éthique de notre rôle social, lequel sentiment dérive et découle de notre sentiment religieux, de notre soif d'éternité. Le fait, pour chacun, de travailler dans son propre rôle social, en ayant Dieu en vue, par amour pour Dieu – ce qui signifie par amour pour notre éternisation – revient à faire du travail une œuvre religieuse.

XI §49 Le texte qui dit : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » ne signifie pas que Dieu a condamné l'homme au travail, mais à sa pénibilité. Il n'a pas pu condamner le travail en lui-même, dès lors que le travail est la seule chose qui nous console pratiquement d'être nés. Et la preuve qu'il n'a pas condamné le travail en lui-même réside, pour un chrétien, dans le fait que lorsqu'il le plaça au Paradis, avant la Chute, quand il se trouvait encore à l'état d'innocence, l'Ecriture dit qu'il mit le travail en l'homme pour qu'il le conserve et le bâtisse (*Genèse*, II, 15[282]). Or, de fait, qu'est-ce qui ferait passer le temps au Paradis, si l'on n'y travaillait pas ? La vision béatifique elle-même ne serait-elle pas une sorte de travail ?

XI §50 Et quand bien même le travail serait notre châtiment, nous aurions à tendre à faire de lui, de ce châtiment lui-même, notre consolation et notre rédemption, à tant faire que d'embrasser une croix quelconque, il n'en est pas de meilleure pour chacun de nous que la croix de notre propre rôle social. Le Christ ne nous dit pas : « Porte ma croix, et suis-moi », mais « porte ta croix, et suis-moi » ; à chacun la sienne ; celle du Sauveur est portée par lui seul. Par conséquent, l'imitation de Jésus-Christ ne consiste pas en cet idéal

282 NDT : Gén. II, 15 dit une chose légèrement différente, selon la T.O.B. (traduction œcuménique biblique) : « Le Seigneur prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder ». Il y a donc du travail en Eden, mais qui ne vise qu'à l'entretien du jardin, non à l'édification de soi. Il n'y a donc pas de visée morale dans ce travail-là.

monastique qui resplendit dans le livre qui porte vulgairement le nom de Kempis[283], idéal réservé à un nombre très limité de personnes, et donc anti-chrétien ; imiter Dieu consiste pour chacun à porter sa croix, la croix de son propre rôle social, de la même manière que le Christ porta la sienne, à porter celle de son propre rôle social aussi bien que religieux, l'étreindre, et la porter avec la vision en Dieu, en tendant à faire des actions propres à ce rôle une authentique oraison. En faisant des chaussures, et parce qu'il les fait, le savetier ou le cordonnier peut atteindre la gloire s'il s'efforce d'être parfait dans son domaine, comme est parfait notre Père céleste.

XI §51 Déjà Fourier, le rêveur socialiste, rêvait de rendre le travail attrayant – dans ses phalanstères – par le libre choix des vocations et par d'autres moyens. L'essentiel est la liberté. De quoi dépend la satisfaction que l'on prend au jeu de hasard qu'est le travail, si ce n'est de ce que l'on se soumet librement à la liberté de la Nature, autrement dit : au hasard ? Et ne nous égarons pas en comparant le sport au travail.

XI §52 Le sentiment de nous rendre irremplaçables, de ne pas mériter la mort, le sentiment qui fait de notre anéantissement – s'il nous est réservé – une injustice, ne doit pas seulement nous mener à accomplir, religieusement, par amour pour Dieu, pour notre éternité et notre éternisation, notre tâche propre ; il doit en outre nous mener à l'accomplir passionnément, tragiquement, si l'on veut. Il doit nous mener à nous efforcer à apposer notre sceau sur les autres, afin de nous perpétuer en eux et en leurs enfants, en les dominant, afin de laisser notre marque, impérissable, en toutes choses. La morale la plus féconde est celle de l'imposition mutuelle.

XI §53 Avant toute chose, il convient de convertir en positif les

283 NDT : Thomas a Kempis est un moine chrétien du moyen-âge. On lui attribue *L'Imitation de Jésus-Christ*, qui compte parmi les livres de dévotion chrétienne les plus connus.

commandements que l'Ancienne Loi nous a légués sous forme négative. De la sorte, là où elle nous dit : « Tu ne mentiras point ! » il faut entendre qu'elle nous dit : « Tu diras toujours la vérité, qu'elle soit opportune ou importune », même si ce ne sont pas les autres, mais chacun d'entre nous, qui jugeons en chaque cas de l'opportunité. Et quand elle nous dit : « Tu ne tueras point ! » , il faut entendre : « Tu donneras la vie, et la feras proliférer ! ». Et quand c'est : « Tu ne déroberas point ! », entendre : « Tu accroîtras la richesse publique ! ». Quand c'est : « Tu ne commettras pas l'adultère ! », ce sera : « Tu donneras à la Terre et au Ciel des enfants sains, forts, et bons! ». Et ainsi du reste.

XI §54 Qui ne perd pas sa vie, ne la gagnera pas. Dédie donc toi aux autres, mais avant de te vouer à eux, domine-les d'abord. En effet, on ne peut dominer sans être dominé. Chacun se repaît de la chair de celui qu'il dévore. Afin de dominer ton prochain, il faut le connaître et l'aimer. Et s'efforcer à lui imposer mes idées aussi bien que je reçois les siennes. Aimer son prochain signifie vouloir qu'il soit comme moi, qu'il soit un autre moi, autrement dit, c'est vouloir que je sois lui ; c'est vouloir effacer la ligne de partage entre lui et moi, supprimer le mal. L'effort que je fournis pour m'imposer à l'autre, pour faire en sorte d'être et de vivre moi-même en lui aussi bien que de lui, pour le faire mien – ce qui revient à me faire sien –, est ce qui donne un sens religieux à la collectivité, à la solidarité humaine.

XI §55 Le sentiment de solidarité part de moi-même ; comme je suis société, j'ai besoin de me rendre maître de la société humaine ; comme je suis un produit social, je dois me socialiser, et je pars de moi-même pour parvenir à Dieu – qui est moi-même projeté en Tout –, et je pars de Dieu pour en venir à chacun de mes prochains.

XI §56 Dans un premier élan, je proteste contre l'inquisiteur, et je lui préfère le commerçant, qui vient me refiler ses marchandises ; toutefois, si recueilli en moi-même j'y pense mieux, je constaterai que celui-là, l'inquisiteur, lorsqu'il est bienveillant, me traite comme un homme, comme une fin en soi, et que s'il me gêne, ce n'est que par le désir charitable de sauver mon âme, tandis que celui-ci, le commerçant, ne me considère que comme un client, comme un moyen, et son indulgence et sa tolérance ne sont au fond que l'indifférence la plus absolue à l'égard de mon destin. Il y a beaucoup plus d'humanité chez l'inquisiteur.

XI §57 De même, il y a ordinairement beaucoup plus d'humanité dans la guerre que dans la paix. Le fait de ne pas résister au mal implique la résistance au bien, et sans parler de la résistance défensive, l'offensive elle-même est peut-être ce qu'il y a de plus divin en l'homme. La guerre est une école de fraternité et un lien d'amour ; c'est la guerre qui, par le choc et l'agression mutuels, a mis les peuples en contact, et les a fait se connaître et s'aimer. L'étreinte amoureuse la plus pure et la plus féconde que les hommes peuvent réaliser a lieu sur le champ de bataille entre le vainqueur et le vaincu. Et même la haine la plus pure que suscite la guerre est féconde. La guerre est, au sens le plus strict, la sanctification de l'homicide. Caïn se rachète en tant que général des armées. Et si Caïn n'avait pas tué Abel, il aurait peut-être péri de sa main. Dieu se révèle surtout dans la guerre ; il commença par être le Dieu des armées, et l'un des plus fiers offices de la croix consiste à défendre dans l'épée la main qui la manie[284].

XI §58 Les ennemis de Caïn le fratricide disent de lui qu'il fut le fondateur de l'État. Or, il faut l'accepter et le tourner à la gloire de l'État, fils de la

284 NDT : Nous sommes ici bien loin de l'anti-militarisme de *La Vie est un songe*. Entre 1898 et 1913, Unamuno semble davantage porté à légitimer la guerre – quoiqu'il s'agisse de la guerre religieuse, et non de la guerre nationale. Le thème de cette justification belliciste est toutefois bien connu, et ne présente aucune nouveauté ; c'est le *polemos panton pater* d'Héraclite : Le conflit est père de toutes choses.

guerre. La civilisation commença le jour où l'homme, en soumettant un autre et l'obligeant à travailler pour eux deux, put vaquer à la contemplation du monde, et lier celui qu'il avait soumis à des travaux de luxe. Ce fut l'esclavage qui permit à Platon de spéculer sur la République idéale[285], et c'est à la guerre que l'on dut l'esclavage. Ce n'est pas par hasard qu'Athéna est la déesse de la guerre et de la sagesse. Mais vaut-il la peine de répéter une fois de plus ces vérités si évidentes, mille fois oubliées, et qui ont à renaître mille fois encore ?

XI §59 Le précepte suprême qui procède de l'amour pour Dieu et la base de toute morale est celle-ci : donne-toi tout entier ; donne ton esprit pour le sauver, pour l'éterniser. Tel est le sacrifice de vie.

XI §60 Or, se donner présuppose, je dois le répéter, de s'imposer. La véritable morale religieuse comporte un fond agressif, intrusif.

XI §61 L'individu en tant qu'individu, le misérable individu qui vit en proie à l'instinct de conservation et se borne aux sens, ne veut rien d'autre que se conserver, et tout l'enjeu est pour lui que les autres ne pénètrent pas dans sa sphère, qu'ils ne le dérangent pas, qu'ils ne viennent pas les sortir de leur paresse, en échange de quoi, ou afin de donner l'exemple et de fixer la norme, il renonce à pénétrer la sphère des autres, à les tirer de leur paresse, à les déranger, à chercher à les mettre sous sa coupe. La règle : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'à toi-même on te fît », il la traduit ainsi : je ne me mêle pas des autres ; que les autres ne se mêlent pas de ce qui me regarde. Et il se rapetisse et se chiffonne sur lui-même, et puis périt dans cette avarice spirituelle et dans cette morale repoussante de l'individualisme anarchique : chacun pour soi. Or, comme tout un chacun

285 NDT : Platon, *République*.

n'est pas lui-même, l'on voit mal comment chacun pourrait être pour soi.

XI §62 Toutefois, de même que l'individu ne se ressent qu'en société, il se ressent en Dieu, et l'instinct de perpétuation l'enivre d'amour pour Dieu, et par la charité dominante, il cherche à se perpétuer dans les autres, à pérenniser son esprit, à l'éterniser, à déclouer Dieu, et il n'aspire qu'à apposer le sceau de son esprit sur les autres esprits, ainsi qu'à recevoir le sceau des autres. C'est qu'il se libère de la paresse et de l'avarice spirituelles.

XI §63 La paresse, dit-on, est la mère de tous les vices, et de fait la paresse donne naissance aux deux vices – l'avarice et l'envie – qui sont à leur tour la source de tous les autres[286]. La paresse est le poids de la matière – en soi, inerte – en nous-mêmes, et cette paresse, qui prétend tenter de nous préserver en nous économisant, ne s'efforce en réalité qu'à nous rapetisser, qu'à nous anéantir.

XI §64 L'homme est dominé soit par la matière, soit par l'esprit, ou – pour le dire en de meilleurs termes – soit il ressent la soif de l'esprit – autrement dit : d'éternité – soit il a faim de matière, et se résigne à son propre anéantissement. Lorsque l'esprit le déborde, et qu'il a davantage soif de lui, il le déverse et le répand au-dehors, et en le répandant, il l'augmente en lui-même, en même temps qu'il augmente celui des autres ; et lorsqu'au contraire, avare de lui-même, il se replie en soi, jugeant meilleur de se conserver, il finit par le perdre entièrement, et il lui arrive ce qui arrive à qui n'a reçu qu'un seul talent : il l'enterre pour ne pas le perdre, et s'en prive. Car a celui qui a, l'on donnera ; tandis qu'à celui qui n'a que peu, l'on ôtera jusqu'à ce peu dont il dispose.

286 NDT : La paresse, au sens d'*otium*, de loisir studieux, est aussi la « mère des arts et des augustes vertus » (Lafargue, *Le Droit à la paresse*, dernière phrase).

XI §65 Soyez parfaits comme l'est votre Père céleste, nous dit-on, et ce terrible précepte – terrible car la perfection infinie du Père nous est inaccessible – doit être la norme suprême de notre conduite. Qui n'aspire pas à l'impossible, n'entreprendra quasiment rien de faisable qui vaille la peine. Nous devons aspirer à l'impossible, à la perfection absolue et infinie, et dire au Père : « Père, je n'en puis plus : viens en aide à mon impuissance ! » Et notre Père le fera en nous-mêmes.

XI §66 Or, être parfait, c'est être tout, c'est être moi, ainsi que tous les autres, c'est être l'humanité, c'est être l'Univers. Et il n'y a pas d'autre voie permettant d'être tous les autres que celle qui consiste à se donner à tout, et lorsque tout sera en tout, tout sera chacun d'entre nous. L'apocatastase est quelque chose de plus qu'un songe mystique : c'est une norme pour l'action, c'est un phare pour les grandes prouesses.

XI §67 De là la morale intrusive, dominatrice, agressive, inquisitrice, si l'on veut. En effet, la charité véritable est intrusive : elle consiste à placer mon esprit dans les autres esprits, à leur donner ma douleur en pâture comme consolation à mes douleurs, à réveiller les inquiétudes par les miennes, à aiguillonner chez les autres la soif de Dieu avec la mienne. La charité ne consiste pas à bercer et à endormir nos frères dans l'inertie et la torpeur de la matière, mais à les éveiller à l'angoisse et au tourment de l'esprit.

XI §68 Aux quatorze œuvres de miséricorde que l'on nous a apprises au Catéchisme de la doctrine chrétienne, il faudrait peut-être en ajouter une quinzième, qui consiste à réveiller les endormis. Peut-être faudrait-il au moins la rajouter, et conséquemment, lorsque l'endormi dort au bord du gouffre, le réveiller est beaucoup plus miséricordieux que l'enterrer après sa mort,

puisque nous laissons les morts enterrer leurs morts. C'est bien parler que de dire : « qui te veut du bien, te fera pleurer », et la charité, d'ordinaire, fait pleurer. « L'amour qui ne mortifie pas ne mérite pas ce nom si divin » – a dit l'apôtre éclairé du Portugal, Frère Thomé de Jésus (*Œuvres de Jésus*, I), lequel fut également l'auteur de cette oraison jaculatoire : « Oh feu infini ! Oh amour éternel ! Si tu n'as rien à embraser, ni où te répandre, ni de nombreux cœurs à consumer, tu pleures ! » Qui aime son prochain lui brûle le coeur, et le coeur, comme la brindille fraîche, gémit lorsqu'elle brûle, et distille des larmes.

XI §69 Or, faire cela relève de la générosité, l'une des vertus-mères qui naissent lorsque l'on vient à bout de l'inertie de la paresse. La plupart de nos misères proviennent de l'avarice spirituelle.

XI §70 Le remède à la douleur, laquelle est – nous l'avons dit – le choc de la conscience contre l'inconscience, ne consiste pas à s'y plonger, mais à s'élever par rapport à elle, et à souffrir davantage. Ce qu'il y a de mauvais dans la douleur se guérit par une douleur supérieure, par une douleur plus élevée. Il ne faut pas céder à la tentation de l'opium, mais verser du vinaigre et du sel sur la blessure de l'âme, car lorsque tu dors et que tu ne ressens plus la douleur, c'est que tu n'es plus. Or, il faut être. Aussi, ne fermez pas les yeux face à la sphinge consolatrice ; regardez-la en face, et laissez-vous happer et mastiquer par sa bouche aux cent mille dents venimeuses, et laissez-vous avaler. Vous goûterez à la douceur, une fois qu'elle vous aura avalé, il n'est point de douleur plus savoureuse.

XI §71 C'est là que conduit pratiquement la morale de l'imposition mutuelle. Les hommes tentent nécessairement de s'imposer les uns aux autres, de partager de leurs esprits, d'apposer chacun son sceau sur les autres.

XI §72 Le fait que l'on ait caractérisé la morale chrétienne comme morale d'esclave donne à penser. D'après qui ? D'après les anarchistes ! Or, s'il est une morale d'esclaves, c'est bien l'anarchisme, car il n'y a guère qu'un esclave pour chanter la liberté anarchiste. L'anarchisme, non ! Le panarchisme, oui ; non pas : ni Dieu ni maître, mais au contraire : tous dieux et tous maîtres, tout un chacun s'efforçant à se diviniser, à s'immortaliser. Et par là, dominer les autres.

XI §73 Et il y a tant de manières de dominer ! Peut-être peut-on appliquer pleinement cette loi de vie, même passivement – en apparence, du moins. Le fait de s'accommoder du monde ambiant, le fait d'imiter, le fait de se mettre à la place de l'autre, la sympathie[287] enfin, en plus d'être une manifestation de l'unité de l'espèce, est une manière d'étendre son moi, d'être autre. Être vaincu, ou du moins apparaître tel, est très souvent vaincre ; prendre ce qui est à autrui est une manière de vivre en lui.

XI §74 C'est qu'en disant : « dominer », je ne veux pas dire dominer comme un tigre domine. Le renard lui aussi domine, par la ruse, et le lièvre en fuyant ; la vipère, par son venin ; le moustique par sa petitesse ; et le calamar grâce à l'encre par laquelle il rend opaque son milieu ambiant pour s'enfuir. Or, personne ne s'en émeut, puisque le Père de tous, qui donna au tigre sa férocité, ses griffes et ses crocs, donna la ruse au renard, des pattes véloces au lièvre, du venin à la vipère, sa petitesse au moustique, et son encre au calamar. Or, l'on n'est pas noble ou ignoble selon les armes dont on use, dès lors que chaque espèce, et même chaque individu, a les siennes ; on est noble ou ignoble selon la manière dont on en use, et surtout, selon la fin en vue de laquelle on en use.

287 NDT : Adam Smith définissait la sympathie (*Théorie des sentiments moraux*) comme la faculté de se mettre à la place de l'autre par l'imagination.

XI §75 Mais parmi les armes pour vaincre, il y a également la patience et la résignation passionnées, pleines d'activités et d'aspirations intérieures. Souvenez-vous de cet étonnant sonnet du grand lutteur, du grand inquisiteur puritain John Milton, l'acolyte de Cromwell et le chanteur de Satan, souvenez-vous de celui qui, se voyant aveugle et tenant sa lumière pour éteinte, considérant comme inutile en lui ce talent dont l'occultation est la mort, entendit la patience lui dire : « Dieu n'a besoin ni de l'œuvre de l'homme, ni de ses dons ; ceux qui portent mieux la douceur de son joug le servent mieux ; il est régnant ; il y a des milliers de gens qui s'élancent à son signal, et parcourent terres et mers sans repos aucun, mais le servent aussi ceux qui ne font que demeurer sur place et attendre[288]. »

XI §76 *They also serve who only stand and wait*. Oui, ceux qui ne font que l'attendre le servent également, mais seulement s'ils l'attendent passionnément, avec soif, plaçant en Lui de fortes aspirations à l'immortalité.

XI §77 Et il faut s'imposer, ne serait-ce que par la patience. « Mon verre est petit, mais je bois dans mon verre[289] » disait un poète égoïste, issu d'un peuple d'avares[290]. Non. Dans mon verre, tous viennent boire, je veux que tous y viennent boire. Je le donne, et mon verre grandit à mesure qu'on vient y boire, et tous, y posant les lèvres, y laissent quelque chose de leur esprit. Et je bois aussi aux verres des autres, en même temps que les autres boivent au mien. Car plus je suis plein de moi-même, plus je suis moi-même, et plus je proviens des autres. De ma plénitude, je me tourne vers mes semblables, et en me tournant vers eux, les voilà qui entrent en moi.

288 NDT : Double traduction. Ce texte serait extrait d'un poème de Milton écrit en 1655.
289 NDT : La citation est d'Alfred de Musset ; pour la replacer dans son contexte, elle est précédée de : « Je hais les plagiaires comme la mort ».
290 NDT : Les Français, donc.

XI §78 « Soyez parfaits comme votre Père est parfait » – nous dit-on – et notre Père est parfait parce qu'il est Lui-même, et qu'il est chacun de ses enfants qui vivent en Lui, qui sont en Lui, et se meuvent en Lui. Or, la finalité de la perfection est que nous soyons tous une seule et même chose (Jean, XVII, 21), tous un corps en Christ (Romains, XII, 5), et qu'au bout du compte, toutes choses étant soumises au Fils, le Fils lui-même se soumette à son tour à celui qui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous. Or, c'est cela : faire que l'Univers soit une conscience ; faire de la Nature une société, et une société humaine. Et c'est alors que, sans mâcher nos mots, nous pourrons appeler Dieu : le Père.

XI §79 Je sais bien que ceux qui prétendent à la scientificité en éthique diront que tout ce que je suis en train d'exposer n'est rien d'autre que de la rhétorique ; mais chacun a son langage et sa passion. Ce que je veux dire par là, c'est que pour celui qui dispose de la science, mais qui n'a pas de passion, cette science ne sert à rien.

XI §80 Et cette passion qui s'exprime en cette rhétorique, les partisans de la scientificité de l'éthique l'appellent « égotisme », or ledit égotisme est le seul, unique, et véritable remède à l'égoïsme, à l'avarice spirituelle, au vice qui consiste à se conserver, à s'économiser, sans essayer de se pérenniser en se donnant.

XI §81 « Ne sois pas, et tu donneras plus que tout ce qui est », disait Frère Jean des Anges, que nous avons déjà cité, dans l'un de ses *Dialogues sur la conquête du royaume de Dieu* (Dialogue II, 8) ; cependant, que signifie « ne sois pas » ? Cela ne signifierait-il pas paradoxalement, comme il arrive souvent chez les mystiques, quelque chose de contraire à ce que cela dit, pris à la lettre, et en première lecture ? Toute la morale de la soumission et

du quiétisme n'est-elle pas un immense paradoxe, un grand contresens tragique ? La morale monastique, la morale purement monacale, n'est-elle pas une absurdité ? J'appelle ici « morale monastique » celle du cénobite solitaire, celle de l'ermite, qui fuit le monde – peut-être d'ailleurs en l'emportant avec lui – pour vivre seul et sans personne avec un Dieu solitaire et seul lui aussi ; et non celle du pouvoir inquisitorial qui parcourt la Provence pour brûler les cœurs des Albigeois[291].

XI §82 « Que l'on fasse Dieu de tout ! » - diront d'aucuns ; mais il est vrai que si l'homme demeure les bras croisés, Dieu se met à dormir.

XI §83 Cette morale cénobite, comme la morale scientifique – celle que l'on tire de la science éthique – Ah ! L'éthique comme science ! L'éthique rationnelle et rationaliste ! Pédanterie des pédanteries[292] ! Cette morale-là a tout lieu d'être de l'égoïsme, et de relever d'une frigidité du coeur.

XI §84 Certains prétendent s'isoler avec Dieu pour favoriser leur salut, pour mieux se racheter ; toutefois, le fait est que la rédemption doit être collective, puisque la faute l'est. D'après Kierkegaard (*Afsluttende*, etc., II, 11, IV, II, A) : « Le religieux est la détermination de la totalité, et tout ce qui se trouve hors de cette totalité est une illusion des sens, aussi le plus grand criminel est-il, au fond, innocent, et un homme bon, un saint[293]. »

XI §85 Dès lors, comment comprendre que par ailleurs l'on veuille gagner l'autre vie, la vie éternelle, en renonçant à celle-ci, à la vie temporelle ? Si la vie outre-tombe est bien quelque chose, ce doit être la continuation de celle-ci, et ce n'est que comme une telle continuation – plus ou moins épurée –

291 NDT : de 1208 à 1244, l'inquisition a persécuté et détruit l'hérésie cathare, en Albi.
292 NDT : Allusion à la formule de l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités ! Tout est vanité ! »
293 NDT : Double traduction

que notre aspiration se l'imagine ; or, s'il en est ainsi, quelle que soit notre vie temporelle, il en ira de même pour notre vie éternelle.

XI §86 « Ce monde-ci et l'autre sont comparables à deux épouses pour le même mari : honore l'une, et tu inclines l'autre à l'envie » dit un penseur arabe cité par Windelband (« Ce qui est saint », dans le second volume de ses *Préludes*) ; toutefois, une telle pensée n'a pu tirer son origine que d'un individu qui n'a pas su résoudre par une lutte féconde, par une contradiction pratique, le conflit tragique qui dut avoir lieu entre son esprit et le monde. Le Christ nous apprit à dire à son Père : « Que vienne à nous le royaume qui est le tien », et non « Rendons-nous au royaume qui est le tien » ; et d'après les croyances du christianisme primitif, la vie éternelle devait se réaliser sur cette terre, et comme continuation de la première. Afin de rechercher notre bonne fortune tout au cours de notre vie, l'on se fait homme, et non pas ange ; le Christ de la foi chrétienne ne se fit pas ange, mais homme, en s'incarnant dans un corps réel et effectif, et non dans un semblant de corps, pour nous racheter. Et d'après cette même foi, les anges, même les plus élevés[294], adorent la Vierge, symbole suprême de l'Humanité terrestre. L'idéal chrétien n'est donc pas un idéal angélique, et par conséquent, ce dernier n'est pas un idéal humain, et ne peut l'être. Au surplus, un ange est une entité neutre, sans sexe ni patrie.

XI §87 Il n'est pas question pour nous de pressentir la vie éternelle outre-tombe comme une vie de contemplation angélique, ainsi que je l'ai répété plusieurs fois déjà ; elle doit être une vie faite d'action. Goethe disait que « l'homme doit croire en l'immortalité ; [qu'] il a, à cet égard, un droit conforme à sa nature[295]. » Et il ajoutait : « Pour moi, la conviction que nous continuerons d'exister découle du concept même d'activité, car si je travaille

294 NDT : Les Séraphins
295 NDT : Double traduction, comme la suite.

sans relâche jusqu'à la fin de mes jours, alors la Nature est mon obligée – *so ist die Natur verplichtet.* Elle me doit une autre forme d'existence, si l'actuelle n'est plus en mesure de contenir mon esprit[296]. » Substituez Dieu à la Nature, et vous obtiendrez une pensée qui ne manque pas d'être chrétienne, puisque les premiers Pères de l'Église ne croyaient pas que l'immortalité de l'âme fût un don naturel – autrement dit : quelque chose de rationnel – mais un don provenant de la grâce divine. Or, ce qui relève de la grâce relève généralement, au fond, d'une certaine justice, compte-tenu du fait que la justice est divine et gratuite, et non naturelle. Et Goethe d'ajouter : « Elle ne saurait rien initier qui relève d'un bonheur éternel, si elle n'offrait pas de nouvelles tâches, et de nouvelles difficultés à vaincre ». Or, il en est bien ainsi : l'oisiveté contemplative n'est pas le bonheur.

XI §88 Toutefois, la morale cénobitique, érémitique, celle de la Thébaïde[297], n'aurait-elle pas quelque justification ? Ne pourrait-on pas dire, à tout hasard, qu'il est nécessaire de conserver des exceptions de ce type pour qu'elles servent d'éternel modèle aux autres ? Les hommes n'élèvent-ils pas toujours des chevaux de charrue, impropres à tout autre usage, qui cependant conservent la pureté de leur sang, et engendrent d'excellents chevaux de trait et de selle ? N'y aurait-il pas un luxe éthique, qui ne serait pas moins susceptible que l'autre de recevoir une justification ? Toutefois, d'un autre côté, ne s'agit-il pas là, au fond, davantage d'esthétique que de morale, et moins encore de religion ? L'idéal monastique de contemplation, qui fut en force au moyen-âge, ne serait-il pas un idéal esthétique ; non pas religieux, ni même éthique ? Or, au bout du compte, ceux d'entre ces grands solitaires qui nous ont relaté leurs entretiens seul-à-seul avec Dieu ont réalisé une œuvre

296 NDT : Unamuno cite ici le *Faust* de Goethe, et plus précisément le passage suivant : « Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit ; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag ». La traduction française est de Christian Paquin.

297 NDT : La Thébaïde est un désert de Haute-Égypte où aurait vécu Antoine le Grand, premier ermite chrétien.

éternisante, et se sont glissé dans l'âme des autres. Et ce n'est que pour cette raison, ce n'est que parce que le cloître a pu nous donner un Eckhart[298], un Suso[299], un Tauler[300], un Ruisbroek[301], un Jean de la Croix[302], une Catherine de Sienne[303], une Angèle de Foligno[304], une Thérèse d'Avila, qu'il se trouve justifié.

XI §89 Cependant, les Ordres qui sont de notre Espagne sont surtout des Ordres de prédicateurs, tels que Dominique de Guzmán les institua[305], en vue de l'action agressive qui consiste à extirper l'hérésie ; la Compagnie de Jésus est une milice présente partout dans le monde, et par là, tout est dit ; les Écoles catholiques ont aussi été faites en vue d'envahir l'enseignement... L'on me dira certainement que la Réforme du Carmel, Ordre contemplatif qu'initia Thérèse d'Avila, fut une œuvre espagnole. Certes, il fut espagnol, et en lui, l'on recherchait la liberté.

XI §90 Ce fut la soif de liberté, de liberté intérieure, effectivement, qui, dans ces temps d'inquisition aujourd'hui révolus, mena les âmes élues dans le cloître. Elles s'emprisonnaient pour être plus libres. « N'est-ce pas une belle chose, qu'une pauvre sœur de Saint Jean puisse parvenir à s'emparer de la Terre entière, et des éléments ? » – a dit Sainte Thérèse[306], dans sa *Vie*. C'était la soif paulinienne de liberté, de se débarrasser de la loi extérieure,

---

298 NDT : L'original mentionne : « Eckart ». Nous rétablissons l'orthographe.

299 NDT : Henri Suso (1295-1366), ou Saint Henri, est un religieux catholique connu pour avoir répandu la mystique rhénane de Maître Eckhart, avec Tauler.

300 NDT : Tauler (1300-1361) fut un théologien mystique et un prédicateur alsacien, surnommé « le docteur illuminé ».

301 NDT : Jean de Ruisbroek (1293-1381) fut un clerc du Brabant, inspiré principalement par le Pseudo-Denys l'Aréopagite (Théologie négative et mysticisme).

302 NDT : Mystique espagnol, carmélite, auteur du fameux poème « Noche oscura » - Nuit obscure.

303 NDT : Catherine de Sienne (1347-1380) fut une théologienne mystique canonisée en 1461, et proclamée docteur de l'Église en 1970 – date ultérieure à la rédaction de cet essai.

304 NDT : Angèle de Foligno (1248-1309) fut une franciscaine mystique.

305 NDT : Dominique de Guzmán (1170-1221) est le fondateur de l'Ordre des Frères prêcheurs, appelés couramment les « dominicains ». D'aucuns le tiennent pour le premier inquisiteur. Il s'opposa à l'hérésie cathare.

306 NDT : Thérèse d'Avila (1515-1582), autrement appelée Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Elle fonda de nombreux monastères carmélites.

qui était bien dure, et, comme le disait ce maître que fut Frère Luis de León[307], fort têtue, à ce moment-là.

XI §91 Mais sont-ils parvenus à la liberté par ce moyen ? Il est fort douteux qu'ils y parvinrent, et aujourd'hui, cela est impossible. En effet, la liberté authentique n'a rien à voir avec l'émancipation par rapport à la loi extérieure ; la liberté est conscience de la loi. Est libre, non pas celui qui se débarrasse de la loi, mais celui qui s'en rend maître. La liberté est à rechercher dans le monde, là où vit la loi, et avec la loi, la faute, qui est sa fille. C'est de la faute qu'il s'agit de se libérer, or la faute est collective.

XI §92 Au lieu de renoncer au monde pour le dominer – qui ignore la *libido dominandi*[308] collective des Ordres religieux dont les individus renoncent au monde ? –, ce qu'il faudrait faire, c'est dominer le monde pour pouvoir y renoncer. Ne pas rechercher la pauvreté et la soumission, mais chercher la richesse pour l'employer à accroître la conscience humaine, et rechercher le pouvoir pour le faire concourir à cette même fin.

XI §93 Que moines et anarchistes se combattent mutuellement est chose étonnante, quand au fond, ils professent la même morale, et entretiennent un lien de parenté aussi intime. Comme si l'anarchisme devenait une sorte de monachisme athée, tenant davantage d'une doctrine religieuse qu'éthique, économique, et sociale. Les uns partent du principe que l'homme naît mauvais, dans le péché originel, et qu'ensuite la grâce le rend bon, si tant est qu'elle y parvienne, et les autres partent du principe qu'il naît bon, et que la société le pervertit. Et chez des individus résolus, l'un et l'autre point de vue reviennent au même, puisque dans les deux cas l'on oppose l'individu à la

307 NDT : Luis de Léon (1528-1582) est un poète et écrivain espagnol prônant l'ascèse et s'inspirant des écrits d'Érasme. Il fut persécuté par l'inquisition.

308 NDT : Saint Thomas, dans sa Morale, distinguait trois types de libido : la *libido sexualis*, la *libido dominandi*, et la *libido sciendi* : désir sexuel, soif du pouvoir, et soif de connaissances.

société, comme s'il lui préexistait, et par conséquent, comme s'il avait à lui survivre. Par ailleurs, ces deux morales sont des morales de cloître.

XI §94 Je n'ai pas l'intention de me servir de ce que la faute est collective pour en reporter la responsabilité sur les autres ; je veux prendre en charge la faute des autres, celle de tous les autres ; non pas dissoudre ma faute et l'anéantir dans la faute globale, mais faire de cette dernière la mienne ; non pour faire de ma faute celle d'un autre, mais pour intégrer et m'approprier, en l'intériorisant, celle de tous. Or, chacun doit contribuer à la guérir, car les autres ne le font pas. Le fait que la société soit coupable alourdit la faute de tout un chacun. « Quelqu'un doit s'en charger, mais pourquoi serait-ce moi ? ; voilà la phrase que répètent les faibles bourrés de bonnes intentions. Quelqu'un doit s'en charger, et pourquoi pas moi ? Voilà le cri d'un grave serviteur de l'Homme qui se confronte en face-à-face à un grave danger. Entre ces deux phrases, il y a des siècles entiers d'évolution morale[309] ». Ainsi parla Annie Besant[310] dans son autobiographie. Ainsi parla la Théosophe.

XI §95 Le fait que la société soit coupable aggrave la faute de tout un chacun, et d'autant plus on se sent coupable, d'autant plus on l'est. Le Christ, l'innocent, était en un certain sens le plus coupable des hommes, puisqu'il connaissait mieux que personne la lourdeur de la faute. En Lui, la divinité de l'humanité prit conscience d'elle-même, et en même temps, elle prit conscience de sa culpabilité. La lecture des plus grands saints qui, pour les fautes les plus infimes, pour des fautes qui font sourire un homme du monde, se prennent pour les plus grand pécheurs, donne ordinairement à rire à beaucoup de monde. Mais l'intensité de la culpabilité ne se mesure pas à l'action extérieure ; elle se mesure à la conscience qu'on en a, et ce qui

309 NDT : Double traduction.
310 NDT : Annie Besant lutta, avec Gandhi, pour l'indépendance de l'Inde.

occasionne chez l'un une douleur aigüe n'entraînera chez l'autre qu'un léger frisson. Et chez un saint, la conscience morale peut atteindre une telle plénitude, et une telle acuité, que le plus léger péché occasionne chez lui davantage de remords que le criminel n'en nourrit pour son crime. Le sentiment de culpabilité réside dans la conscience que l'on en a, elle réside dans le fait que l'on juge, et n'existe que dans la mesure où l'on juge. Lorsque quelqu'un commet un acte pernicieux, croyant de bonne foi effectuer une action vertueuse, nous ne pouvons le tenir pour moralement coupable, et lorsque quelqu'un d'autre croit mauvaise une action indifférente ou peut-être bénéfique, et la réalise, il est coupable. L'acte passe, l'intention demeure, et ce qu'il y a de mauvais dans l'acte mauvais, c'est qu'il pervertit l'intention, c'est que faisant le mal en le sachant, l'auteur de l'acte se prédispose à continuer à le faire, il obscurcit sa conscience. Et faire le mal, et être mauvais sont deux choses distinctes. Le mal obscurcit la conscience, et non pas seulement la conscience morale ; elle obscurcit également la conscience en général, au sens psychique. C'est qu'une chose est bonne lorsqu'elle exalte et élargit la conscience, et mauvaise lorsqu'elle la déprime et la réduit.

XI §96 Or, il doit être important d'évoquer ici la question que Socrate, d'après Platon, se posait, à savoir : la vertu est-elle une science ? Si tel est bien le cas, cela équivaut à dire que la vertu est rationnelle.

XI §97 Les éthiciens, ceux d'après qui la morale est une science, ceux qui diront, en lisant toutes ces élucubrations : « Rhétorique ! Rhétorique ! Ce n'est que rhétorique ! » croiront, me semble-t-il, que la vertu s'acquiert par la science, par l'étude rationnelle, et ils iront même jusqu'à dire que les mathématiques nous aident à devenir meilleurs. J'ignore si cela est vrai, mais telles que je ressens les choses, la vertu, tout comme la religiosité et l'aspiration à ne mourir jamais – et tout cela s'unit, dans le fond – s'acquièrent

plutôt par la passion.

XI §98 Cependant, qu'est-ce que la passion ? – me dira-t-on. Je l'ignore ; ou, pour mieux dire, je le sais très bien parce que je la ressens, et comme je la ressens, je n'ai aucun besoin de la définir. Cela va plus loin : je crains que si je parvenais à la définir, je cesserais de la ressentir et de l'avoir en moi. La passion est semblable à la douleur, et comme elle, elle crée son objet. Il est plus facile au feu de trouver un combustible qu'à un combustible d'aller au feu.

XI §99 Cela semblera peut-être vanité et sophisterie, je le sais bien. Et l'on me dira aussi qu'il existe une science de la passion, aussi vrai qu'existe une passion de la science, et que c'est dans la sphère morale que s'unissent la raison et la vie.

XI §100 Je l'ignore, je l'ignore, et trois fois je l'ignore... et peut-être suis-je en train de dire, au fond, quoique plus confusément, la même chose que disent les adversaires que je me suis forgés pour avoir contre qui combattre, ce qu'ils disent d'une manière plus claire, plus définie, et plus rationnelle. Je l'ignore, je l'ignore... Mais leurs objets me glacent, et j'entends résonner en eux du vide affectif. Mais revenons-en à la même question : la vertu est-elle une science ? La science est-elle une vertu ? En effet, ce sont deux choses distinctes. Il est possible que la vertu soit une science, la science dont le domaine de savoir serait la bonne conduite, sans que pour autant toutes les autres sciences relèvent de la vertu. C'est une science, que celle de Machiavel[311] ; or, l'on ne peut pas dire que sa *virtú*[312] soit toujours une vertu morale. L'on sait fort bien par ailleurs que ni les plus intelligents, ni les mieux

311 NDT : *Le Prince*, de Machiavel, répond à deux problèmes de la science politique : comment conquérir le pouvoir ? Et comment le conserver. L'on fera remarquer au lecteur que l'*Art d'aimer* d'Ovide est structuré de la même façon : comment conquérir ? et comment conserver ?

312 NDT : ... dont le sens est à rapprocher de « virilité », « force virile ».

instruits, ne sont les meilleurs.

XI §101 Non, non, trois fois non ; la physiologie n'apprend pas à digérer, ni la logique à discourir, pas plus que l'esthétique n'apprend à ressentir la beauté ou à l'exprimer, et pas plus enfin que l'éthique n'apprend à être bon. Et c'est une aubaine si tout cela n'apprend pas à être hypocrite ; car la pédanterie, qu'elle soit logique ou esthétique, n'est au fond qu'hypocrisie.

XI §102 Peut-être la raison nous enseigne-t-elle certaines vertus bourgeoises, mais elle ne fait ni de héros, ni de saints. Parce que le saint est celui qui fait le bien, non en vue du bien lui-même, mais en vue de Dieu, en vue de l'éternisation.

XI §103 D'autre part, peut-être la culture, je veux dire : la Culture avec un grand « C » – et quelle culture ! – est-elle surtout l'œuvre des philosophes et des hommes de science, sans que les héros ni les saints aient pris part à son édification. Parce que les saints se sont fort peu préoccupés du progrès de la culture humaine ; ils se préoccupèrent bien plutôt du salut des âmes individuelles de leurs contemporains. Par exemple, que signifie, dans l'histoire de la culture humaine, notre[313] Saint Jean de la Croix, ce petit Frère incandescent, comme on l'a appelé culturellement – cultuellement, je l'ignore – comparé à Descartes ?

XI §104 Tous ces saints, enflammés de charité religieuse pour leurs prochains, assoiffés de leur propre éternisation et de celle des autres, qui allèrent faire brûler leurs cœurs, étant inquisiteurs – peut-être –, tous ces saints, qu'ont-ils fait pour le progrès de la science éthique ? L'un d'entre eux inventa-t-il l'impératif catégorique, comme l'inventa le célibataire de

313 NDT : ... à nous, Espagnols ! - pense Unamuno.

Koenigsberg[314] qui, s'il ne fut pas saint, mérita de l'être ?

XI §105 Un jour, le fils d'un grand professeur d'éthique vint se plaindre auprès de moi. C'est à peine si cet impératif ne lui pendait pas aux lèvres, mais il vivait dans une sécheresse spirituelle désolante, plein d'un vide intérieur. Et je lui dis : c'est que votre père, mon ami, possédait en son esprit une rivière intérieure, un frais torrent d'anciennes croyances remontant à son enfance, faites d'espérances en l'au-delà ; et lorsqu'il croyait alimenter son âme avec cet impératif et autres choses semblables, il l'alimentait en réalité avec ces eaux de son enfance. Or, peut-être vous a-t-il donné la fleur de son esprit, ses doctrines rationnelles touchant la morale, mais il a négligé de vous en donner la racine, le courant sous-terrain, l'élément irrationnel.

XI §106 Pourquoi le système de Krause[315] a-t-il pris en Espagne, et non l'hégélianisme ou le kantisme, alors que ces derniers sont philosophiquement plus profonds et plus rationnels ? Parce que ce dernier nous fut apporté avec des racines. La pensée philosophique d'un peuple ou d'une époque est comme sa fleur, ou comme son fruit, si l'on préfère. Elle tire son suc des racines de la plante, et les racines, qui sont sous terre et dans la terre, sont le sentiment religieux. La pensée philosophique de Kant, suprême fleur de l'évolution mentale du peuple allemand, prend racine dans le sentiment religieux de Luther, et il est impossible que le kantisme, surtout dans son volet pratique, prenne racine, et donne ses fleurs et ses fruits chez des peuples qui ne seraient pas passés par la Réforme, et qui – peut-être – n'auraient même pas pu en passer par là. Le kantisme est protestant, et nous autres Espagnols, sommes fondamentalement catholiques. Et si Krause a jeté sur notre sol quelques racines – plus qu'on ne le croit, et moins passagères qu'on ne le suppose – c'est parce que Krause avait des racines

314 NDT : Il s'agit d'Emmanuel Kant.
315 NDT : Krause est l'auteur d'une philosophie nommée « panenthéisme », au XVIIIè siècle.

piétistes[316], et que le piétisme, comme Ritschl l'a démontré dans l'histoire qu'il en a faite (*Histoire du piétisme*), a des racines spécifiquement catholiques, et signifie surtout l'invasion, ou bien plutôt la persistance du mysticisme catholique au sein du rationalisme protestant. Et voilà comment l'on explique pourquoi un nombre non-négligeable de penseurs catholiques se sont krausisés.

XI §107 Et compte-tenu du fait que nous autres, Espagnols, sommes catholiques, qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, et malgré le fait qu'un individu de chez nous puisse se prendre pour un rationaliste ou un athée, peut-être la tâche la plus profonde relevant du domaine de la culture, et qui plus est de la religiosité – s'il faut admettre que les deux termes ne sont pas équivalents – consiste à tenter de nous rendre compte clairement de ce catholicisme subconscient, social, et populaire, qui est le nôtre. Or, c'est ce que je me suis proposé de faire dans cet ouvrage.

XI §108 Ce que nous appelons le sentiment tragique de la vie chez les hommes et chez les peuples est du moins notre sentiment tragique de la vie à nous, Espagnols, c'est du moins le sentiment tragique de la vie du peuple espagnol, tel qu'il se réfléchit dans ma conscience, qui est une conscience espagnole, faite par l'Espagne. Et ce sentiment tragique de la vie est le sentiment catholique par excellence qu'on peut en avoir, puisque le catholicisme, et même davantage : ce qui vient du peuple, est tragique. Le peuple a la comédie en exécration. Lorsque Pilate, le petit chef, le distingué, l'esthète – le rationaliste si vous voulez – veut donner au peuple de la comédie, en tournant le Christ en dérision par ce mot : « Voici l'homme ![317] », le peuple se soulève et crie : « crucifie-le ! » Le peuple ne veut pas de comédie ; il veut de la tragédie. Et ce que Dante, ce grand catholique, appela

316 NDT : Kant aussi. Unamuno, ici, s'égare.
317 NDT : *Ecce Homo*, en latin.

« Divine comédie » est la plus tragique comédie que l'on ait écrite.

XI §109 Comme dans cet essai j'ai voulu montrer l'âme d'un Espagnol, et – en elle – l'âme espagnole elle-même, j'ai épargné au lecteur les citations d'écrivains espagnols, en fournissant – peut-être à l'excès – des citations provenant d'autres pays. C'est que toutes les âmes humaines sont sœurs.

XI §110 Or, il existe une figure, une figure comiquement tragique, une figure dans laquelle se repère tout ce qu'il y a de plus profondément tragique dans la comédie humaine : la figure du seigneur Don Quichotte, le Christ espagnol où se trouve encodée et renfermée l'âme immortelle de ce peuple qui est le mien. Peut-être la Passion et la mort du Chevalier à la Triste Figure est-elle la Passion et la mort du peuple espagnol. Sa mort, et sa résurrection. Or, il y a une philosophie, et même une métaphysique quichottesque, comme il y a une logique quichottesque, une éthique quichottesque, et une religiosité (une religiosité catholique et espagnole) propre à Don Quichotte. En philosophie, c'est la logique, l'éthique, et la religiosité que j'ai tenté d'ébaucher, et davantage de suggérer que de développer dans cette oeuvre. Il n'est pas question de les développer rationnellement ; la folie quichottesque ne s'accommode pas de la logique scientifique.

XI §111 Et à présent, avant que de conclure, et de dire au revoir à mes lecteurs, il me reste à parler du rôle qui est réservé à Don Quichotte dans la tragicomédie européenne moderne.

XI §112 C'est ce que nous allons voir dans l'ultime partie de cet essai.

XII. Conclusion : Don Quichotte dans la tragicomédie de l'Europe contemporaine

« *Une voix qui crie dans le désert !*[318] »

Isaïe, XL, 3

XII §1 Pour le moment, du moins, je suis bien forcé de conclure cet essai qui risque de se changer en histoire sans fin. Il est passé de mes mains à l'imprimerie de manière quasiment improvisée, sur la base de notes que j'ai recueillies sur bien des années, sans qu'en écrivant, les chapitres précédents

318 NDT : La *Vulgate* de Saint Jérôme donne à partir du grec : « *vox clamantis in deserto parate viam Domini* », sans ponctuation entre « *clamantis* » – criant – et « *in deserto* » – dans le désert, si bien que les traducteurs ont parfois rattaché « *in deserto* » à « *vox clamantis* », comme Sacy (1672-1759): « On a entendu la voix de celui qui crie dans le désert : préparez la voix du Seigneur ! » ou comme John Nelson Delby : « La voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin de l'Eternel ! » ; tandis que d'autres ont rattaché « *in deserto* » à « *parate viam Domini* », comme le Chanoine Crampon (1904-1923) : « Une voix crie : Frayez dans le désert le chemin de Yahweh ! », ou comme Louis Segond : « Une voix crie : préparez au désert le chemin de l'Eternel ! ». « Je rêve d'un monde où l'on mourrait pour une virgule », disait E. M. Cioran. Ici, une virgule change tout.

me soient restés à l'esprit. Ainsi le tout sera-t-il plein de contradictions intimes – en apparence, du moins –, à l'image de la vie, et comme je suis moi-même.

XII §2 Si j'ai péché, c'est de l'avoir orné à l'excès de citations étrangères, auxquelles il semblera que j'ai souvent fait violence. Mais quant à cela, je m'expliquerai une prochaine fois.

XII §3 Quelques petites années après que Notre Seigneur Don Quichotte a parcouru l'Espagne, Jacob Boehme nous disait (*Aurore*, XI, § 75) qu'il n'écrivait pas une histoire que d'autres lui auraient contée, mais qu'il devait être lui-même de la mêlée, et qu'il devait y lutter fort[319]. Peut-être devait-il y être vaincu, comme le sont tous les hommes, et plus loin (§ 83), il ajoute que quoiqu'il doive se faire un spectacle du monde et du démon, demeure en lui l'espérance en Dieu quant à la vie future, Dieu en qui il veut risquer sa vie, au lieu de résister à l'esprit. Ainsi soit-il[320]. Et moi non plus, à l'instar de ce Don Quichotte de la pensée allemande, je ne veux pas résister à l'Esprit.

XII §4 Et c'est pour cette raison que je donne de la voix, d'une voix qui criera dans le désert, et je lance ce cri depuis l'Université de Salamanque, qui se nomme elle-même pompeusement *omnium scientarium princeps*[321], que Carlyle appela « la forteresse de l'ignorance », et qu'un lettré français qualifia il y a peu d'Université « fantôme » ; depuis cette Espagne, « terre des songes qui se font réalités, défenseure de l'Europe, foyer de l'idéal chevaleresque » - comme la décrivit dans l'une de ses lettres, il y a peu, M. Archer M. Huntington, poète de son état ; depuis cette Espagne, chef de file de la Contre-Réforme au XVIème siècle. Et l'on en est averti !

319 NDT : Jacob Boehme, *Aurore*, XI, § 75, p. 1 : « Tu dois savoir que je n'écris pas tout ceci comme une histoire qui m'a été racontée par d'autres, mais que je dois toujours mener cette même bataille, et ceci avec une grande combativité, puisqu'il arrive souvent qu'on me fasse perdre l'équilibre, comme à tous les hommes. » (Version allemande de Christian Paquin)

320 NDT : Unamuno dit : *Amen*.

321 NDT : « Point de départ de toutes les sciences »

XII §5 Dans le quatrième chapitre de cet essai, je vous ai parlé de l'essence du catholicisme. Or, la Renaissance, la Réforme, et la Révolution ont contribué à le *désessentialiser*[322], à décatholiciser l'Europe, en substituant à l'idéal d'une vie éternelle et céleste, l'idéal du progrès, de la raison, de la science. Ou pour mieux dire : la Science, avec une majuscule. Et la cerise sur le gâteau, ce qui est le plus à la mode de nos jours, c'est la culture[323].

XII §6 Or, dans la seconde moitié du XIXème siècle, aujourd'hui révolu, époque non-philosophique et techniciste, dominée par la spécialisation myope et par le matérialisme historique, cet idéal s'est traduit en une oeuvre, non pas tant de vulgarisation, mais de nivellement scientifique vulgaire – scientifique, ou plutôt pseudo-scientifique – qui se répand en bibliothèques bon marché et sectaires. L'on a cherché par ce moyen à démocratiser la science, comme si c'était à elle à descendre vers le peuple, et de servir ses passions, et non au peuple à se hisser jusqu'à elle, et grâce à elle, à se hisser plus haut encore, jusqu'à des aspiration nouvelles et plus profondes.

XII §7 Tout cela mena Brunetière à proclamer la banqueroute de la science[324], et cette science, ou ce qu'elle fut, fit de fait banqueroute. Et comme cette dernière ne plaisait pas, il ne cessa jamais de rechercher son bonheur : il ne le trouva ni dans la richesse, ni dans le savoir, ni dans la puissance, ni dans la jouissance ; ni dans la résignation, ni dans la bonne conscience morale, ni dans la culture. Et le pessimisme pointa.

XII §8 Le pessimisme ne plaisait pas non plus. Progresser : dans quel but ? L'homme ne se conforme pas à ce qui est rationnel, la bataille pour la

322 NDT : en italiques, dans le texte.
323 NDT : Qu'on le déplore ou que l'on s'en réjouisse, cette mode n'a plus cours.
324 NDT : Titre d'un article de Brunetière

culture ne lui suffit pas ; il voudrait donner une finalité ultime à la vie, il voudrait que cela, que l'on nomme « finalité ultime » soit le véritable « *hontôs on*[325] ». Et la fameuse « maladie du siècle[326] », qui s'annonce avec Rousseau, et que marque plus clairement que personne l'*Oberman* de Sénancour, n'a jamais été, et n'est jamais que la perte de la foi en l'immortalité de l'âme, en la finalité humaine de l'Univers.

XII §9 Son symbole, son authentique symbole, est un être de fiction, le docteur Faust.

XII §10 Cet immortel docteur Faust, qui apparaît déjà au début du XVIIème siècle, en 1604, par l'œuvre de la Renaissance, de la Réforme, et par le ministère de Christopher Marlowe[327], est le même qu'en viendra à découvrir Goethe, quoiqu'à certains égards il soit plus spontané et plus frais. A ses côtés apparaît Méphistophélès, à qui Faust demande : « quel bien fera mon âme à ton maître ? » Et il lui répond : « Élargir son empire ». « Est-ce là la raison pour laquelle tu nous tentes ainsi ? » – en vient à demander le docteur, et l'esprit malin lui répond : « *Solamen miseris socios habuisse doloris*[328] », ce qui, mal traduit en prose, donne : le malheur du grand nombre réconforte les sots. « Là où nous sommes, là est l'enfer, et là où l'enfer se trouve, nous sommes tenus à demeurer à jamais » – ajoute Méphistophélès, et Faust de rebondir en disant qu'il croit qu'un tel enfer n'est qu'une fable, puis il lui demande de qui le monde est l'œuvre. Et ce tragique docteur, torturé comme nous le sommes, finit par rencontrer Hélène, qui n'est autre – quoiqu'il soit possible que Marlowe ne le soupçonnât pas du tout – que la

325 NDT : « réalité vraiment réelle », en grec ancien.
326 NDT : en français dans le texte.
327 NDT : Marlowe, contemporain de Shakespeare, que ce dernier a quelque peu éclipsé, a écrit *La Tragique histoire du docteur Faust*, publié en 1604, 11 ans après la mort de son auteur, et presque douze ans après sa première représentation. Marlowe a basé sa tragédie sur une histoire allemande traditionnelle.
328 NDT : Littéralement : « La douleur de nos compagnons est un baume à nos misères ».

Culture Renaissante[329]. Il y a ici, dans ce *Faust* de Marlowe, une scène qui vaut toute la seconde partie du *Faust* de Goethe. Faust dit à Hélène : « Douce Hélène, rends-moi immortel par un baiser – et elle l'embrasse. Ses lèvres suçaient mon âme ; regarde comme elle s'enfuit ! Viens, Hélène, viens ; rends-moi mon âme ! Je désire séjourner ici, car le ciel est dans ces lèvres, et tout ce qui n'est pas Hélène n'est que déchet. »

XII §11 « Rends-moi mon âme ! » Voilà le cri de Faust, le docteur, lorsqu'après avoir embrassé Hélène, il va se perdre à tout jamais. En effet, dans la première version de *Faust*, il n'y a pas d'innocente Marguerite pour le sauver. Ce salut de Faust est une invention de Goethe. Or, qui ne connaît pas son Faust, ayant étudié la Philosophie, la Jurisprudence, la Médecine, et même la Théologie, qui ne fit d'autre constat que celui d'après lequel nous ne pouvons rien savoir, qui voulut fuir par monts et par vaux – *hinaus ins weite Land*[330] – et qui conclut un pacte avec Méphistophélès, partie de cette force qui toujours veut le mal en réalisant le bien, ce dernier le jetant dans les bras de Marguerite, dans les bras des gens simples, dans les bras d'une Marguerite que lui, le sage, perdit ; qu'il perdit, mais grâce à laquelle – car elle se donna à lui – il gagne le salut, racheté par le peuple qui croit d'une foi simple ? Mais je ne m'appuie sur cette seconde partie que parce que le premier n'était que le *Faust* anecdotique de Goethe, non son *Faust* catégorique. Il en revint à se livrer à la Culture, à Hélène, et en vint à engendrer en elle Euphorion[331], bouclant la boucle sur le thème de l'éternel féminin, au milieu de chœurs mystiques. Pauvre Euphorion !

XII §12 Et cette Hélène, ne serait-elle pas la même que l'épouse du blond

329 NDT : « Hélène » signifie « grecque » étymologiquement. Or, la Renaissance est gréco-romaine dans son essence, consistant en la redécouverte de la culture païenne de l'Antiquité.

330 NDT : Goethe, *Faust*, 1ère version, v. 418 : « *Flieh ! Auf ! Hinaus ins weite Land !* », que Gérard de Nerval traduit par : « Délivre-toi ! Lance-toi dans l'espace ! », et que Christian Paquin corrige ainsi : « Fuis ! Va ! Élargis tes horizons ! »

331 NDT : « Euphorion » signifie étymologiquement : « qui se porte bien ».

Ménélas, celle que Pâris enleva, qui fut cause de la guerre de Troie[332], et dont les anciens troyens disaient qu'il n'y avait pas lieu de s'indigner de ce qu'on se batte pour une femme dont le visage ressemblait si terriblement à celui des déesses immortelles ? Je crois bien plutôt que cette Hélène de *Faust* en est une autre, celle qui accompagnait Simon le Magicien[333], et dont ce dernier disait qu'elle était l'intelligence divine. Ainsi Faust peut-il lui dire : « Rends-moi mon âme ! »

XII §13 Car Hélène prend notre âme, avec ses baisers. Or, ce que nous voulons, et ce dont nous avons besoin, c'est une âme, et une âme concrète, une âme substantielle.

XII §14 Toutefois, vinrent la Renaissance, la Réforme, et la Révolution, qui nous menèrent à Hélène, ou bien plutôt qui nous y poussèrent ; et aujourd'hui, l'on nous parle de Culture et d'Europe.

XII §15 L'Europe ! Cette notion primitive et immédiatement géographique fut métamorphosée par l'opération d'un art magique en catégorie quasi-métaphysique. Ne serait-ce qu'en Espagne, qui sait aujourd'hui ce qu'est l'Europe ? Tout ce que je sais, c'est qu'il s'agit d'un mot de passe – *chibolete*[334] – (que l'on se reporte à mes *Trois essais*[335]). Et lorsque je me mets à scruter ce que nos partisans de l'Europe appellent de ce nom, il me semble parfois qu'ils en excluent beaucoup de membres périphériques – l'Espagne, par conséquent ; l'Angleterre, l'Italie, la Scandinavie, la Russie...

332 NDT : cf. Homère, *L'Iliade*.
333 NDT : L'on sait que la Hélène en question se faisait appeler « Athéna », déesse de la sagesse, chez les Grecs.
334 NDT : D'après J. M. Martinez Cachero, « *Tres vocablos de Unamuno* » [Trois mots d'Unamuno], article paru en 1951 – *chibolete* : néologisme humoristique, adapté de la traduction anglaise du mot « *Schibboleth* », qui signifie « épi » (d'après Sacy), au ch. XII du Livre des Juges, dans la Bible. Ceux de Galaad demandaient à leurs ennemis d'Ephraïm de prononcer correctement ce mot, pour vérifier s'ils étaient bien des leurs. Ceux d'Ephraïm écorchèrent le mot, et se firent tuer, s'étant fait repérer par là. Par extension, « *Schibboleth* » est employé par Unamuno pour désigner un mot qu'il faut employer, sous peine de se faire tuer – ne serait-ce que symboliquement. En Anglais, il en est venu à prendre le sens de « mot de passe » d'un parti ou d'une secte quelconque.
335 NDT : « *Chibolete* » y est aussi employé.

– pour la réduire à son centre : France-Allemagne, avec leurs annexes et dépendances.

XII §16 D'après moi, tout cela fut le fruit de la Renaissance et de la Réforme, sœurs jumelles qui vécurent une guerre intestine apparente. Les hommes de la Renaissance italienne furent tous des sociniens[336] ; les humanistes, avec Érasme à leur tête, prirent Frère Luther, qui tira du cloître toute sa force – comme Bruno[337] et Campanella[338] –, pour un barbare. Toutefois, ce barbare était son frère jumeau[339] ; en se combattant, chacun combattait de son côté un ennemi commun. Tout cela nous fut apporté par la Renaissance, par la Réforme, puis par la Révolution, qui en est fille, et cela nous apporta également une nouvelle Inquisition : celle de la science ou de la culture, qui utilise contre ceux qui ne rendent pas les armes face à son orthodoxie, celles de la dérision et du mépris.

XII §17 Lorsque Galilée envoya au Grand Duc de Toscane ses écrits touchant le mouvement de la Terre, il lui précisa qu'il convenait d'obéir aux supérieurs et de croire en leurs décrets, qu'il tenait ces écrits « pour de la poésie, ou pour un songe », et qu'il voulait « que Son Altesse la reçût ainsi ». Ailleurs, il y fait référence comme à une « chimère » et un « caprice mathématique ». Il en va de même de ce traité pour moi, également par crainte – pourquoi ne pas le confesser ? – de l'Inquisition[340], non celle d'antan, mais celle d'aujourd'hui, l'Inquisition scientifique ; je présente comme poésie, comme songe, comme chimère ou comme caprice mystique ce qui vient du plus profond de moi. Et je dis avec Galilée : Et pourtant, elle

336 NDT : i. e. Ils niaient l'immortalité de l'âme.
337 NDT : Giordano Bruno, qui périt sur le bûcher pour hérésie.
338 NDT : auteur d'une utopie : la Cité du Soleil.
339 NDT : Luther et Érasme s'affrontèrent par l'intermédiaire de deux traités. Érasme écrivit un traité *Du libre arbitre*, tandis que Luther, traitant son rival philosophique de « rat errant » (*errans mus* étant homophone de *Erasmus*, en latin) , écrivit un traité *Du serf arbitre*.
340 NDT : Précisons que *Du Sentiment tragique de la vie* fut mis à l'Index.

tourne ![341] Cependant, cela tient-il à cette seule crainte ? Eh non ! Car il existe une autre Inquisition, plus tragique, qui est celle que l'homme moderne, cultivé, européen – comme je le suis, que je le veuille ou non – porte en lui-même. Le plus terrible ridicule est celui qui nous apparaît à nos propres yeux, et dont nous-mêmes sommes frappés. Ma raison se moque de ma foi, et la tourne en dérision.

XII §18 Or, c'est ici que je me dois d'invoquer mon seigneur Don Quichotte, pour qu'il m'apprenne à affronter le ridicule et à le vaincre. Un ridicule d'ailleurs peut-être inconnu de lui, qui sait ?

XII §19 Oui, eh oui ; comment ma raison ne pourrait-elle pas sourire de ces constructions pseudo-philosophiques, prétendument mystiques, de ces constructions d'amateur, où l'on trouve de tout, exceptée une étude patiente, excepté de l'objectivité et une méthode... scientifique ? Et pourtant, ... *Et pourtant elle tourne !*[342]

XII §20 *Et pourtant elle tourne !* Oui. Et j'ai recours au *dilettantisme*, à ce qu'un pédant appellerait « philosophie demi-mondaine[343] », contre la pédanterie spécialiste, contre la philosophie des philosophes professionnels. Et qui sait... Les progrès viennent d'ordinaire des barbares, et il n'est rien de plus stagnant que la philosophie des philosophes, et que la théologie des théologiens.

XII §21 Et l'on nous parle d'Europe ! La civilisation du Tibet est parallèle à la nôtre, et a fait vivre, et continue à faire vivre des hommes qui disparaissent comme nous. Ainsi, flotte au-dessus de toutes les civilisations la parole de

341 NDT : « *Eppur si muove !* », dans le texte. Nous traduisons l'Italien.
342 NDT : ...toujours en Italien, dans le texte. (cf. note précédente)
343 NDT : en Français, dans le texte.

l'Ecclésiaste, qui dit : « Ainsi le sage périt-il, tout comme le sot » (II, 3).

XII §22 Chez les gens de notre peuple, une réponse digne d'intérêt à la question : « Comment allez-vous ? » a cours ; il s'agit de cette réponse : « L'on vit ! » Or, de fait, il en va bien ainsi ; l'on vit, aussi vrai que les autres vivent. Et que demander de plus ? Et qui ne se souvient pas de la chanson populaire[344] :

Lorsque je me vois, aussitôt
Que je constate que je dois mourir
Sur le sol j'étends le manteau,
Et jamais ne me lasse de dormir.

Mais ce n'est pas « dormir », qu'il faut dire, non ; mais « rêver », puisque la vie est un songe[345].

XII §23 Chez nous autres, Espagnols, est devenue proverbiale en fort peu de temps l'expression d'après laquelle l'enjeu est de faire passer le temps, de tuer le temps. Or, de fait, nous passons le temps pour le tuer – formule qui dénote une position esthétique – et cela veut dire : gagner l'éternité ; formule de la position religieuse. C'est que nous sautons de l'esthétique et de l'économique au religieux, en passant par dessus ce qui est logique ou éthique, c'est que nous sautons de l'art à la religion.

XII §24 L'un de nos jeunes romanciers, Rámon Pérez de Ayala, dans son roman récent intitulé *La Patte de la renarde*, nous dit que l'idée de la mort est le piège ; l'esprit est la renarde, ou en d'autres termes : la vertu d'astuce

344 NDT : Le même refrain se trouvait déjà cité au chapitre III. Le lecteur choisira la version qu'il préfère, parmi les deux que nous avons données.
345 NDT : Allusion au drame de Calderón : *La Vida es sueño* (La Vie est un songe). Unamuno a également écrit un bref essai portant ce titre, essai présent à la fin de ce volume.

grâce à laquelle on peut se rire des embûches de la fatalité, et il ajoute : « Pris au piège, des hommes et des peuples faibles gisent au sol... ; les esprits robustes et les peuples forts sont sujets, dans le danger, à une stupeur clairvoyante, ils percent tôt la beauté démesurée de la vie et, renonçant pour toujours à l'agilité et à la folie première, sortent du piège avec les muscles tendus pour l'action, et la force, la puissance, et l'efficacité de leur âme est centuplée. » Cependant, voyons : hommes faibles... , peuples faibles... , esprits robustes... , peuples forts... , Qu'est-ce donc que cela ? Personnellement, je l'ignore. Ce que je crois savoir, c'est que certains individus et certains peuples n'ont pas vraiment pensé à la mort et à l'immortalité ; ils ne les ont pas ressentis, tandis que d'autres y ont pensé, mais en ont abandonné l'idée, ou plutôt ont cessé de ressentir ces choses. Et à mon sens, ce n'est pas là quelque chose dont se vantent les hommes et les peuples, de n'être pas passés par l'âge religieux.

XII §25 Il est beau d'écrire sur la beauté démesurée de la vie, et il existe des gens, en effet, qui se résignent et qui l'acceptent telle qu'elle est ; il en est de même qui veulent nous persuader que le piège dont nous parlons n'est pas un problème. Cependant, Calderón le disait déjà (*Les goûts et les dégoûts ne sont qu'imaginaires*, I, section 4) : « Ce n'est pas consoler l'infortune – c'est en ajouter une autre supplémentaire – que de chercher à persuader ceux qui la subissent qu'elle n'en est pas une. » De plus, « il n'est qu'un coeur, pour parler à un autre coeur » – si l'on en croit le Frère Diego de Estella[346] (*Vanité du monde*, XXI).

XII §26 Il n'y a pas longtemps, quelqu'un fit exactement comme s'il était scandalisé de ce que, moi-même répondant à ceux qui nous reprochent – à

346 NDT : Diego de Estella, ascète franciscain, théologien et humaniste, a composé un *Traité de la vanité du monde* et *Cent méditations très-dévotes sur l'amour de Dieu*, entre autres. Or, l'on sait que le *Sentiment tragique de la vie* devait initialement s'appeler *Traité de l'amour de Dieu*.

nous autres, Espagnols – notre incapacité scientifique, j'aie dit, après avoir fait observer que la lumière électrique[347] luit chez nous, que la locomotive se meut aussi bien chez nous que chez ses inventeurs[348] et que nous nous servons aussi bien des logarithmes que le pays où ils furent pensés en premier[349] : « Les autres n'ont qu'à inventer ! » Expression paradoxale, que je ne retire pas. Nous autres, Espagnols, devrions faire nôtres un bon nombre de ces sages conseils que le comte Joseph de Maistre adressait aux Russes, nos semblables, dans ses admirables lettres au comte Rasoumowski[350], touchant l'éducation populaire en Russie, lorsqu'il lui disait qu'il n'y a pas lieu, pour une nation, de se mésestimer au motif qu'elle n'est pas faite pour la science ; que les Romains ne comprenaient rien à l'art et ne comptait pas un mathématicien qui se distinguât, ce qui ne les empêcha pas de remplir leur rôle ; et tout ce qu'il ajoutait concernant cette foule de demi-sages imposteurs et orgueilleux, idolâtres des goûts, des modes, et des langues étrangères, et toujours prompts à démolir ce qu'ils n'apprécient guère, autrement dit : tout.

XII §27 Nous n'aurions pas d'esprit scientifique ? Qu'importe, si nous avons de l'esprit, par ailleurs ! Qui sait si celui que nous avons est compatible ou non avec l'esprit scientifique ?

XII §28 Toutefois, en disant : « les autres n'ont qu'à inventer ! », je n'ai pas voulu dire que nous devions nous contenter d'un rôle passif, non. Eux n'ont qu'à inventer la science dont nous tirerons profit ; nous-mêmes, nous inventerons ce qui nous appartient. Se défendre ne suffit pas, il faut attaquer.

---

347 NDT : L'on doit l'ampoule électrique à Thomas Edison, un Américain.

348 NDT : L'on doit la locomotive à un Anglais, Richard Trevitchick (1804)

349 NDT : L'Angleterre. John Napier fut, en 1614, le découvreur des logarithmes.

350 NDT : Première lettre de Joseph de Maistre au comte Rasoumowski : « Qui sait, par exemple, si les Russes sont faits pour les sciences ? Il n'y a encore aucune preuve à cet égard, et quand la négative serait vraie, la nation ne devrait pas s'en estimer moins. Les Romains n'entendaient rien aux arts ; jamais ils n'ont eu un peintre, un sculpteur, encore moins un mathématicien. Cicéron appelait Archimède un petit homme. »

XII §29 Mais il faut attaquer avec ruse et adresse. Notre arme doit être la raison. Elle est l'arme, même du fou. Notre fou sublime, notre modèle, Don Quichotte, après avoir brisé cette dernière de deux coups de couteau en guise de demi-salade[351] qu'il encastra dans son morion[352], « se remit à faire de même, en lui ajoutant des barres de fer par l'intérieur, en sorte que lui soit satisfait de sa forteresse, et sans chercher à faire aucune nouvelle expérience, il la voua à son usage, et prit pour salade un encastrement des plus travaillés. » Et avec cette dernière sur la tête, il s'immortalisa. Autrement dit : il se tourna en ridicule. En effet, c'est en se tournant en ridicule que Don Quichotte accéda à son immortalité.

XII §30 Et il y a tant de manières de se tourner en ridicule... Cournot (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, etc. § 510) a dit : « Il ne faut entretenir ni les princes, ni les peuples de leurs chances de mort : les princes punissent cette témérité par la disgrâce ; le public s'en venge par le ridicule ». Il en va ainsi, et c'est pour cette raison (mais en est-ce une ?)[353] que l'on dit qu'il faut vivre avec son siècle. *Corrumpere et corrumpi saeculum vocatur*[354] (Tacite, *Mœurs des Germains*, 19).

XII §31 Il faut savoir se tourner en ridicule, non seulement devant les autres, mais également à nos propres yeux. Et à plus forte raison aujourd'hui, où l'on se moque tant de la conscience de notre retard par rapport aux autres peuples cultivés : aujourd'hui, où certains écervelés qui méconnaissent notre histoire – qui reste à écrire, en défaisant préalablement ce que la calomnie protestante a tramé autour d'elle – prétendent que nous n'avons ni science, ni

351 NDT : Une salade est un casque rond, porté aux XV° et XVI° siècles. Le mot vient du bas-latin « *caelum* », qui signifie « ciel », « coupole ».
352 NDT : Le morion est un casque européen en usage aux XVI° et XVII° siècles. Il est caractérisé par sa haute crête.
353 NDT : Ainsi traduisons-nous « *por eso* », avec son léger accent péjoratif.
354 NDT : « Corrompre et céder à la corruption ne s'appelle pas vivre selon le siècle. » (trad. Burnouf, 1859) L'absence de négation dans la citation d'Unamuno peut interroger sur un éventuel détournement. Peut-être veut-il plutôt dire ici : « corrompre et céder à la corruption s'appelle vivre selon le siècle ».

art, ni philosophie, ni Renaissance (peut-être cette dernière nous dépassait-elle ?), ni rien du tout.

XII §32 Carducci, celui qui parla des *convulsions de la poussive grandeur espagnole*[355], mit par écrit (dans « La Mouche du cocher[356] ») que « même l'Espagne, qui n'eut jamais de position hégémonique quant à la pensée, eut son Cervantès[357] ». Mais Cervantès poussa-t-il ici tout seul, isolément, sans racines, sans tronc, sans appui ? Toutefois, l'on peut comprendre qu'un rationaliste italien qui se souvient de l'Espagne qui réagit contre la Renaissance de sa patrie dise qu'elle n'eut aucune position hégémonique quant à la pensée (*non ebbe egemonia mai di pensiero*). Et alors ! La Contre-Réforme que mena l'Espagne, et qui empêcha de fait la mise à sac de Rome, providentiel châtiment contre la cité des Papes païens de la Renaissance païenne, ne fut-elle pas quelque chose, et quelque chose d'hégémonique dans le domaine culturel ? Mettons en ce moment de côté la question de savoir si la Contre-Réforme fut bonne ou mauvaise, il reste que furent hégémoniques Loyola et le Concile de Trente[358]. Avant cela, avaient cours en Italie le christianisme et le paganisme, ou mieux : l'immortalisme et le mortalisme, dans un concubinage et une étreinte abominables, jusque dans les âmes de certains Papes, était vrai en philosophie ce qui en théologie ne l'était pas, et l'on réglait tout problème par *le salut par la foi*[359]. Ensuite, tel n'était plus le cas ; ensuite vint la lutte franche et ouverte de la raison et de la foi, de la science et de la religion. Or, avoir amené tout cela, surtout grâce à l'entêtement espagnol, ne relèverait-il pas de l'hégémonie ?

XII §33 Sans la Contre-Réforme, la Réforme n'aurait pas suivi son cours de

355 NDT : Nous traduisons ici : « *contorcimenti dell' afannosa grandiosità spagnola* »
356 NDT : Nous traduisons ici : « *Mosche cochiere* », où Unamuno oublie un « c ». Il faut lire « *Mosche cocchiere* ».
357 NDT : Double traduction.
358 NDT : Charles Quint a voulu le Concile de Trente, pour l'unité de l'Église chrétienne.
359 NDT : en italiques, dans le texte. Allusion à la doctrine de la *sola fide*.

la même manière ; sans celle-là, peut-être que celle-ci – à défaut du soutien qu'a fourni le piétisme – aurait péri dans la médiocre rationalité de l'*Aufklärung*, des Lumières[360]. Sans Charles Ier, sans Philippe II – notre grand Philippe – tout aurait-il suivi son cours de la même manière ?

XII §34 Œuvre négative – dira peut-être quelqu'un. Mais qu'est-ce donc que cela : le négatif ? Qu'est-ce que le positif ? Dans le temps, la ligne va toujours dans le même sens : du passé, vers l'avenir, mais où se trouve le zéro qui marque la limite entre le positif et le négatif ? L'Espagne, cette terre réputée pour ses chevaliers et ses *picaros*[361] – et nous sommes tous des *picaros* – a été la grande calomniée de l'histoire précisément parce qu'elle a mené la Contre-Réforme. Et parce que son arrogance l'a empêché de sortir sur la place publique, à la grande fête des vanités, pour se justifier[362].

XII §35 Nous oublions sa lutte de huit siècles contre les musulmans, défendant l'Europe contre l'Islam[363], son oeuvre d'unification interne, sa découverte de l'Amérique et des Indes – qui fut l'œuvre, non de Christophe Colomb et de Vasco de Gama, mais celle de l'Espagne et du Portugal – nous oublions tout cela et bien davantage, or ce n'est pas un léger oubli. N'y a-t-il rien de culturel à créer vingt nations, sans s'en réserver une seule, et à engendrer – comme le fit le conquérant – des hommes libres en lieu et place de pauvres Indiens asservis ? Cela mis à part, dans l'ordre de la pensée, notre mystique ne compte-t-elle pour rien ? Un jour peut-être, les peuples dont Hélène, par ses baisers, a arraché l'âme, se retourneront-ils vers la mystique, pour la chercher.

---

360 NDT : L'espagnol dit : « *Ilustración* »

361 NDT : Le *picaro* est un enfant des rues qui se distingue par sa ruse et son adresse. Le plus célèbre (celui qui ouvre la marche à la littérature dite « picaresque ») est Lazarillo de Tormes.

362 NDT : De nos jours, c'est davantage la colonisation de l'Amérique, que l'histoire lui reproche.

363 NDT : Le traducteur ne souscrit pas à ce point d'honneur.

XII §36 Mais comme on le sait déjà, la Culture se compose d'idées, et uniquement d'idées ; l'homme n'en est qu'un instrument. L'homme existe pour l'idée, et non l'idée pour l'homme. Le corps est voué à l'ombre. La finalité de l'homme est de faire de la science, de cataloguer l'Univers afin de le rendre à Dieu bien en ordre, comme je l'ai écrit voilà quelques années, dans mon roman *Amour et pédagogie*. L'homme, à ce qu'il semble, n'est pas même une idée. Et au bout du compte, l'homme succombera aux pieds des bibliothèques – ayant bûcheronné des forêts entières pour faire le papier qui s'y emmagasine – des musées, des machines, des usines, des laboratoires... pour les léguer... à qui ? Car Dieu n'en voudra pas.

XII §37 Cette horrible littérature régénérationniste[364], qui n'est presque tout entière qu'un vaste mensonge, que provoqua la perte de nos dernières colonies américaines, amena avec elle cette pédanterie qui consiste à parler du travail persévérant et taciturne – cela certes : en le criant à tue-tête, jusque dans un silence criant – de la prudence, de l'exactitude, de la force spirituelle, du jugement, de l'impartialité, des vertus sociales... Et en parlèrent surtout ceux d'entre nous qui en manquèrent le plus. Sont tombés dans cette littérature ridicule presque tous les Espagnols, certains davantage que d'autres, et l'on a vu l'archi-Espagnol Joaquín Costa[365], l'un des esprits les moins européens que nous ayons eus, nous sortir la nécessité de nous européaniser, et de suivre l'exemple du Cid, tout en proclamant qu'il fallait refermer à double-tour le sépulcre du Cid et... conquérir l'Afrique. Je répondis : « A mort Don Quichotte ! », et de ce blasphème, qui n'était qu'une antiphrase – mais alors, nous procédions tous par antiphrase – naquit ma *Vie de Don Quichotte et Sancho*, et mon culte du Don Quichottisme comme

364 NDT : Le régénérationnisme est un mouvement intellectuel et politique de la fin du XIX° siècle et du début du XX°, inspiré par la décadence de l'Espagne après la perte de ses dernières colonies en 1898 (Cuba, Porto Rico, et Philippines) qui appelle à une nécessaire régénération du pays. L'essai « La Vie est un songe » en est une critique.

365 NDT : Joaquín Costa (1846-1911), homme politique, juriste, économiste et historien espagnol, fut le représentant majeur du régénérationnisme.

religion nationale.

XII §38 J'écrivis ce livre afin de repenser le *Don Quichotte* contre les érudits et les spécialistes de Cervantès, afin de changer en oeuvre de vie ce qui n'était et ce qui continue à être pour le plus grand nombre, lettre morte. Que m'importe ce que Cervantès voulut y mettre (ou non), et ce qu'il y mit véritablement !? Ce qu'il contient de vivant est ce que j'y ai découvert, que Cervantès l'y ait mis ou non ; c'est ce que j'y mets, ce que je lui superpose, et ce que j'y fourre[366] ; c'est ce que nous y mettons tous. J'ai voulu enquêter sur notre philosophie.

XII §39 Aussi, j'entretiens toujours plus la conviction que notre philosophie, la philosophie espagnole, est à l'état de fluide et est diffuse dans notre littérature, dans notre vie, dans notre action, dans notre mystique surtout, et non dans des systèmes philosophiques. Il s'agit d'une philosophie concrète. N'y aurait-il pas dans Goethe, par exemple, autant voire davantage de philosophie que chez Hegel ? Les *Stances* de Jorge Manrique[367], le *Romancero*[368], le *Don Quichotte*, *La Vie est un songe*[369], *la Montée du mont Carmel*[370], présupposent une intuition du monde et une conception de la vie, *Weltanschaung und Lebensansicht*[371]. Cette philosophie qui est la nôtre fut difficile à formuler dans cette deuxième moitié du XIX° siècle, époque non-philosophique, positiviste, techniciste, où triomphent l'histoire et les sciences naturelles, époque fondamentalement matérialiste et pessimiste.

XII §40 Notre langue elle-même, comme toute langue cultivée, porte en soi

366 NDT : Nous traduisons ici « *sotoponer* », qui semble être un néologisme.
367 NDT : Jorge Manrique (1440 ? - 1479) est un poète espagnol, dont l'œuvre la plus célèbre est : *Stances* (coplas) *sur la mort de son père*.
368 NDT : Le *Romancero* est un ensemble de courts poèmes nommés « romances », tirés des chansons de geste en langue castillane à partir du XIV° siècle, et transmis par tradition orale jusqu'au XIX° siècle, où ils furent réunis.
369 NDT : ...de Calderón.
370 NDT : ...de Saint Jean de la Croix.
371 NDT : Nous corrigeons « *Labensansicht* », qui figure dans l'original. (remarque de Christian Paquin)

une philosophie implicite.

XII §41 Une langue, en effet, est une philosophie potentielle. Le platonisme est la langue grecque qui discourt à travers Platon, développant ses métaphores séculaires ; la scolastique est la philosophie du latin écrit du moyen-âge, en réaction contre les langues vernaculaires ; en Descartes, c'est la langue française qui discourt, l'allemand en Kant et en Hegel, et l'anglais chez Hume et Mill[372]. Or, c'est que le point de départ logique de toute spéculation philosophique n'est pas le moi, ni la représentation (*Vorstellung*), ni le monde tel qu'il se présente immédiatement à nos sens, mais la représentation médiate ou historique, élaborée humainement, et telle qu'elle se donne à nous principalement dans le langage, par le moyen duquel nous connaissons le monde ; ce n'est pas la représentation psychique, mais la représentation pneumatique. Pour penser, chacun d'entre nous part – qu'il le sache ou non, ou qu'il le veuille ou non – de ce qu'ont pensé les autres qui l'ont précédé et qui l'entourent. La pensée est un héritage, Kant pensait en allemand, et traduisit Hume et Rousseau en allemand – Hume et Rousseau qui pensaient respectivement en anglais et en français. Et Spinoza, ne pensait-il pas en judéo-portugais, bloqué par le hollandais, et en lutte avec lui ?

XII §42 La pensée repose sur des préjugés, et les préjugés ont cours dans la langue. C'est avec raison que Bacon attribuait au langage un grand nombre d'erreurs des *idola fori*[373]. Toutefois, faut-il philosopher en pure algèbre, ou même en espéranto ? Il suffit de lire la *Critique de l'expérience pure* (*reine Erfahrung*) d'Avenarius[374], ce livre sur l'expérience pré-humaine,

372 NDT : L'original comporte une double erreur, en mentionnant « Suart Mill » : 1) Il s'agit de John Stuart Mill ; 2) « Stuart » n'est que la seconde partie de son prénom, et non son nom, qui est « Mill ».

373 NDT : Le terme « *idola fori* » est utilisé par Bacon, dans son *Novum Organum*, pour désigner : « des idoles ou des notions fausses qui ont conquis l'entendement humain, et qui s'y sont enracinées » (Aphorisme XXXVIII)

374 NDT : Il a déjà été question de ce livre, et de son auteur, au chapitre VII.

ou même inhumaine, afin de voir où cela peut nous mener. Et Avenarius lui-même, qui a dû s'inventer tout un langage, l'a inventé sur fond de tradition latine, avec des racines qui portent en leur puissance métaphorique tout un contenu qui provient de l'expérience impure, de l'expérience sociale et humaine. Ainsi, toute philosophie est-elle au fond philologie[375]. Or la philologie, grâce à sa grande et féconde loi des formations par analogie, donne sa part au hasard, à l'irrationnel, à ce qui est absolument incommensurable. La philosophie n'est pas plus mathématique que l'histoire. Et à la vérité, combien d'idées philosophiques ne doit-on pas à des exigences comme la rime, ou à la nécessité de caser une consonne ! Chez Kant lui-même, ce genre de choses abondent, l'exigence de symétrie esthétique[376] ; de rime.

XII §43 Ainsi la représentation n'est-elle, comme le langage, comme la raison elle-même – qui n'est qu'un langage intérieur – qu'un produit social et culturel, et la culture, le sang de l'esprit est la langue, comme en témoigne ce qu'a dit Oliver Wendell Holmes[377], le yankee, et que j'ai beaucoup répété.

XII §44 Notre philosophie occidentale arriva à maturité, parvint à la conscience de soi en Athènes, avec Socrate, et elle parvint à cette conscience au moyen du dialogue, de la conversation sociale. Et il est profondément significatif que la doctrine des idées innées, de la valeur objective et normative des idées, de ce que la Scolastique allait appeler « réalisme », se soit trouvée formulée sous forme de dialogues. Or ces idées, qui sont la réalité, sont des substantifs, comme l'enseignait le nominalisme.

375 NDT : Ici, Unamuno rejoint Nietzsche, le philologue de la *Naissance de la tragédie*.

376 NDT : Schopenhauer dénonçait déjà chez Kant la passion esthétique de la symétrie (*Le Monde comme Volonté et comme représentation*, Appendice)

377 NDT : Oliver Wendell Holmes (1809-1894) est un écrivain, médecin, essayiste et poète américain du XIX° siècle. Unamuno le cite, entre autres, dans ses *Trois nouvelles exemplaires et un prologue*, pour sa théorie de l'idéalité de l'identité personnelle (*The Autocrat of the breakfast table*, III).

Ce n'est pas qu'il ne s'agisse que de noms, *flatus vocis*[378], c'est plutôt que ce ne sont rien de moins que des noms. C'est le langage qui nous donne la réalité, et non pas comme un simple véhicule, mais en tant qu'il est sa chair véritable, dont tout le reste, la représentation muette ou inarticulée, n'est que le squelette. De la sorte, la logique oeuvre dans l'esthétique ; le concept, sur l'expression, sur la parole, et non sur la perception brute.

XII §45 Voilà qui nous suffit, s'agissant de l'amour. L'amour ne se découvre pas lui-même tant qu'il ne parle pas, tant qu'il ne dit pas : « Je t'aime ! » Avec une intuition très profonde, Stendhal, dans son roman *La Chartreuse de Parme*, fait que le comte Mosca, fou de jalousie et pensant à l'amour dont il croit qu'il unit la duchesse de Sanseverina et Fabricio, son neveu, se dise : « Il faut se calmer ; si j'ai des manières rudes, la duchesse est capable, par simple pique de vanité, de le suivre à Belgirate ; et là, ou pendant le voyage, le hasard peut amener un mot qui donnera un nom à ce qu'ils sentent l'un pour l'autre ; et après, en un instant, toutes les conséquences. » (tome 1)

XII §46 Il en va ainsi, tout ce qui se fait est le fait d'un mot, et le mot fut un principe.

XII §47 La pensée, la raison – autrement dit : le langage vivant – est un héritage, et le solitaire d'Ibn Tufail[379], le philosophe de Guadix, est aussi absurde que le moi de Descartes. La vérité concrète et réelle, et non méthodique et idéale, est : *homo sum, ergo cogito*[380]. Se sentir homme est

378 NDT : « un flux (ou un pet) de voix »

379 NDT : Ibn Tufail, nommé dans l'original Aben Tofail, est un philosophe andalous autodidacte, astronome, médecin, mathématicien et mystique soufi. Il est l'auteur d'un récit philosophique : *Vivant, fils du vigilant*, mettant en scène un enfant prodige, né par génération spontanée et vivant sur une île isolée près de l'Inde. Cet enfant qui n'a ni père ni mère est élevé par une gazelle et s'éveille seul à la philosophie et à la connaissance de Dieu. Cette oeuvre est à l'origine du roman *Robinson Crusoe* de Defoe.

380 NDT : « Je suis homme, donc je pense », formule qu'Unamuno oppose au « Je pense, donc je suis » cartésien (*Discours de la méthode*), lequel n'a jamais été dit en latin, contrairement à ce que la tradition charrie, mais en français. *La Dioptrique*, dont le *Discours de la méthode* n'est que l'introduction, a été rédigée en français. C'est d'ailleurs le premier ouvrage de philosophie écrit en français, et non en latin.

plus immédiat que penser. Toutefois, d'un autre côté, l'Histoire, le processus de la culture, ne tient sa pleine perfection et effectivité que de l'individu : la fin de l'Histoire, et de l'Humanité, c'est chaque homme, chaque individu ; c'est nous-mêmes, êtres humains. *Homo sum, ergo cogito : cogito ut sim Michael de Unamuno*[381]. L'individu est la finalité de l'Univers.

XII §48 Or, que l'individu soit la fin de l'Univers, nous le ressentons très bien, nous autres Espagnols. Martin A. J. Hume (in *Le Peuple espagnol*) ne parle-t-il pas de l'individualité introspective de l'espagnol, chose que j'ai commentée dans un essai publié dans la revue *L'Espagne Moderne*[382] ?

XII §49 Et peut-être fut-ce ce même individualisme introspectif qui empêcha que des systèmes strictement philosophiques, ou encore métaphoriques, ne fleurissent ici. Et ce, en dépit de Suárez, dont les subtilités formelles ne méritent pas ce nom[383].

XII §50 Notre métaphysique, s'il en fut une, a été métanthropique, et nos métaphysiciens furent des philologues, ou plutôt des humanistes, au sens le plus large du terme.

XII §51 Menéndez y Pelayo[384], dont Benedetto Croce (*Esthétique*, Appendice bibliographique) disait qu'il versait dans l'idéalisme métaphysique, mais toutefois qu'il semblait vouloir accueillir quelque chose des autres systèmes, même des théories empiriques ; à cause de quoi son oeuvre

381 NDT : « Je suis homme, donc je pense : je pense, à supposer que je sois Miguel de Unamuno »... Oui : et non davantage que cela !

382 NDA : *L'individualisme espagnol*, tome 171, 1 mars 1903

383 NDT : Unamuno se prive ici d'une référence considérable pour établir l'existence d'une philosophie espagnole. Sans doute songe-t-il que Suárez appartient trop au mouvement scolastique pour vraiment faire partie de la pensée espagnole.

384 NDT : Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) est un polygraphe et érudit espagnol qui s'est principalement consacré à l'histoire des idées, à la critique, ou à l'histoire de la littérature hispanophone et à la philologie hispanique en général ; il s'est également intéressé à la poésie, à la traduction, et à la philosophie.

souffrait, d'après Croce – qui se référait à son *Histoire des idées esthétiques en Espagne* – d'une relative incertitude, du point de vue théorique de l'auteur, Menéndez y Pelayo, dans son exaltation d'humaniste espagnol, qui se refusait à renier la Renaissance, inventa le Vivisme, la philosophie de Luis Vives[385], et peut-être ne l'inventa-t-il pas pour une autre raison que celle-ci : il était comme lui un Espagnol de la Renaissance, et éclectique. Or, c'est que Menéndez y Pelayo, dont la philosophie était, à coup sûr, toute d'incertitude, éduqué à Barcelone, dans les timidités de la philosophie écossaise traduite dans l'esprit catalan, dans cette vile philosophie du *common sense* qui ne veut pas prendre parti, et en prenait un malgré tout, et que Balmes[386] présenta si bien, a toujours fui toute lutte intérieure un peu robuste, et forgea sa conscience à coups de compromis.

XII §52 D'après ce que j'en comprends, Àngel Ganivet[387] marcha d'un pas plus sûr, lui, le devin et l'instinctif, lorsqu'il revendiqua comme nôtre la philosophie de Sénèque, une philosophie sans originalité dans la pensée, mais hyperbolique dans l'accent et le ton, de ce Stoïcien païen de Cordoue, qu'un nombre non-négligeable de chrétiens adoptèrent. Son accent fut un accent espagnol, latino-africain, et non pas hellénique, et l'on en entend des échos chez Tertullien (qui est aussi tellement des nôtres[388], qui croyait Dieu et l'âme faits de corps bruts, et qui fut quelque chose comme un Quichotte de la pensée chrétienne du deuxième siècle).

XII §53 Toutefois, il est possible qu'il nous faille aller chercher le héros de notre pensée, non en un quelconque philosophe qui eût vécu en chair et en

385 NDT : Luis Vives, Jean-Louis Vivès, en français (1492-1540) était un théologien, philosophe et pédagogue espagnol. Juif converti au catholicisme, il fut un des grands représentants de l'humanisme.
386 NDT : Balmes (1810-1848) est un écrivain religieux catalan.
387 NDT : Àngel Ganivet (1865-1898) est un écrivain et diplomate espagnol. A cause de son incertitude vitale et de son angoisse spirituelle, on le tient pour le précurseur symbolique de la génération de 98 ; il écrivit principalement *Idearium español*, où il réinterprète l'Espagne comme une *mater dolorosa*, encerclée par la culture positiviste et sceptique du XIX° siècle.
388 NDT : Tertullien était de Carthage, donc d'Afrique du Nord.

os, mais dans un être de fiction et d'action, plus réel que tous les philosophes : chez Don Quichotte. Car il existe un Don Quichottisme philosophique, sans doute ; mais il existe aussi une philosophie quichottesque. Au fond, serait-elle différente de celle des *conquistadores*, de celle des contre-réformateurs, de celle de Loyola et surtout, davantage dans l'ordre de la pensée abstraite, dans celui de la pensée sentie, celle de nos mystiques ? Qu'était la mystique de Saint Jean de la Croix, sinon une cavalerie allant au pas du sentiment au divin ?

XII §54 L'on ne peut pas dire, à la vérité, que Don Quichotte fût fait d'idéalisme ; il ne se battait pas pour des idées. Il était fait de spiritualisme ; il se battait pour l'esprit.

XII §55 Convertissez Don Quichotte à la spéculation religieuse, comme lui-même le fit en rêve lorsqu'il rencontra ces images en relief sculptées qui représentaient quelques paysans sur le retable de son village[389], convertissez-le à la méditation des vérités éternelles, et regardez-le gravir le mont Carmel grâce à la nuit obscure[390] de l'âme, voyez-le regarder l'ici-bas de là-haut, depuis la cime, voir le soleil qui se couche, et tel l'aigle qui accompagnait Saint Jean à Patmos, le regarder en face et scruter ses taches, laissant à Athéna l'oiseau de nuit qui l'accompagnait à l'Olympe – celui aux yeux glauques, aux yeux de chouette, qui voit à travers les ombres, du regard, la proie qui fera l'affaire de sa progéniture.

XII §56 Le Don Quichotte spéculatif ou méditatif est, tout comme le Don Quichottisme pratique, une folie qui est fille de la folie de la croix. Et c'est à ce titre qu'il est méprisé par la raison. La philosophie, au fond, a le

389 NDA : Que l'on se reporte au chapitre 58 de la seconde partie de *L'Ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Mancha*, et idem pour mon livre : *La Vie de Don Quichotte et Sancho*.
390 NDT : Allusion au poème « Nuit Obscure » de Saint Jean de la Croix.

christianisme en exécration, et la meilleure preuve en est fournie par le paisible Marc-Aurèle[391].

XII §57 La tragédie du Christ, la tragédie divine, est celle de la croix. Pilate, le sceptique, le cultivé, voulut la changer par l'humour en saynète, et eut l'idée de la farce du roi flanqué de son sceptre de canne et ceint d'une couronne d'épines, en disant : « Voilà l'Homme![392] », toutefois le peuple, plus humain que lui, le peuple qui veut de la tragédie, crie : « Crucifie-le ! Crucifie-le ! » Et l'autre tragédie, la tragédie humaine, humaine de l'intérieur, est celle de Don Quichotte, à la figure savonnée afin que se moquent de lui la valetaille des ducs, et les ducs eux-mêmes, aussi esclaves que leur valetaille. « Voici le fou ! » - se dirent-ils. Or, la tragédie comique, irrationnelle, est la passion pour la moquerie et le mépris.

XII §58 Le plus grand héroïsme pour un individu, comme pour un peuple, consiste à savoir affronter le ridicule ; mieux encore : il consiste à savoir se tourner en ridicule, et à ne pas s'y laisser gagner par la peur.

XII §59 Ce portugais tragique et suicidaire que fut Anthero de Quental, dont j'ai déjà évoqué les sonnets consistants[393], blessé dans sa patrie à cause de l'ultimatum que l'Angleterre lui a adressé en 1890, écrivit : « Un homme d'État anglais du siècle passé, qui était certainement un observateur perspicace et un philosophe – Horace Walpole – dit un jour que la vie est une tragédie pour ceux qui savent ressentir, et une comédie pour ceux qui savent penser. D'accord, s'il nous faut finir tragiquement, nous autres portugais *qui savons ressentir*, nous préférons de beaucoup ce destin terrible, mais noble, à celui qui est réservé – et peut-être dans un futur assez proche – à l'Angleterre qui

391 NDT : ... lequel, quoique sage, persécuta les chrétiens, dit-on.
392 NDT : *Ecce Homo*.
393 NDT : Unamuno a dit ailleurs des sonnets d'Anthero de Quental qu'il les tenait pour « l'un des plus grands exemples de poésie universelle, qui vivra aussi longtemps que les peuples auront de la mémoire. »

pense et qui calcule ; destin qui consiste à finir misérablement et dans la comédie[394]. » Pour ce qui est de l'Angleterre qui pense et qui calcule, en tant que cela impliquerait qu'elle ne sentît pas, laissons cela de côté. Il y a là une injustice, qui s'explique par le contexte de l'écriture. Et laissons aussi de côté l'idée d'après laquelle les portugais sentiraient, en tant qu'elle impliquerait qu'ils ne pensassent pas plus qu'ils ne calculeraient, puisque nos voisins de la façade atlantique se sont toujours distingués par une certaine pédanterie sentimentale, et tenons-nous en à la terrible idée de fond, qui est que les uns, ceux qui placent la pensée au-dessus du sentiment, je dirais : la raison au-dessus de la foi, meurent dans le registre comique, et que meurent tragiquement ceux qui placent la foi au-dessus de la raison. En effet, ce sont les moqueurs qui meurent dans la comédie, et Dieu se moque d'eux par après, tandis que ceux dont on se moque se voient la tragédie réservée, la part noble de la chose.

XII §60 Ainsi faut-il rechercher, sur les traces de Don Quichotte, la moquerie.

XII §61 Et l'on s'en reviendra nous dire qu'il n'a jamais existé de philosophie espagnole, dans le sens technique du terme ? Je réplique : en quel sens faut-il entendre ce terme ? Que signifie le terme : philosophie ? Windelband, historien de la philosophie, dans son essai concernant ce qu'est la philosophie (« Qu'est-ce que la philosophie ? », dans le premier volume de ses *Préludes*), nous dit que « l'histoire du mot *philosophie* est l'histoire de la signification culturelle de la science » ; ajoutant plus loin : « Lorsque la pensée scientifique s'autonomise comme impulsion du savoir pour le savoir, elle prend le nom de philosophie ; lorsque par après la science unitaire se divise en ses diverses branches, la philosophie est la connaissance générale

394 NDT : Double traduction.

du monde qui embrasse toutes les autres. Aussitôt que la pensée scientifique s'abaisse à nouveau à être un moyen moral, ou un objet de contemplation religieuse, la philosophie se transforme en un art de vivre ou en une formulation de croyances religieuses. Et de la sorte, par après, la vie scientifique se libère, la philosophie en vient à prendre le caractère de connaissance du monde autonome, et en tant qu'elle commence à renoncer à résoudre ce problème, elle se change en théorie de la science elle-même[395]. » Voilà une brève caractérisation de l'histoire de la philosophie depuis Thalès jusqu'à Kant, en passant par la scolastique médiévale qui tenta de donner un fondement aux croyances religieuses. Mais n'y aurait-il pas lieu et place pour un autre rôle de la philosophie, qui serait la réflexion sur le sentiment tragique de la vie lui-même, tel que nous l'avons étudié, la formation de la lutte entre la raison et la foi, entre la science et la religion, et l'entretien réflexif de cette dernière ?

XII §62 Windelband dit ensuite : « Par *philosophie* dans le sens systématique, et non dans le sens historique, je n'entends pas autre chose que la science critique des valeurs ayant une validité universelle (*allgemeingutigen Werten*)[396]. » Mais y a-t-il des valeurs à validité plus universelle que celle de la volonté humaine recherchant avant tout et par dessus tout l'immortalité personnelle, individuelle, et concrète de l'âme, c'est-à-dire la finalité humaine de l'Univers, et celle de la raison humaine, niant à cette aspiration la rationalité, et jusqu'à sa possibilité ? Y a-t-il des valeurs à validité plus universelle que la valeur rationnelle ou mathématique, et la valeur volitive ou théologique de l'Univers, en conflit l'une avec l'autre ?

XII §63 Pour Windelband, comme en général pour les kantiens et les néokantiens, il n'y a que trois catégories normatives, trois normes

395 NDT : Double traduction.
396 NDT : Double traduction.

universelles, qui sont 1) le vrai et le faux, 2) le beau et le laid, 3) le bon et le mauvais, au sens moral. La philosophie se réduit à une logique, une esthétique, et une éthique, selon qu'elle étudie la science, l'art, ou la morale. Demeure hors de tout cela une autre catégorie, qui est celle du plaisant et du déplaisant – ou l'agréable et le désagréable – ; autrement dit, la catégorie hédonique. L'hédonique ne peut, d'après eux, prétendre à la validité universelle, il ne peut être normatif. Windelband écrit ainsi : « Celui qui place la philosophie en situation de répondre à la question de l'optimisme et du pessimisme[397], celui qui lui demande de porter un jugement sur la question de savoir si le monde est plus propre à engendrer de la douleur que du plaisir et vice-versa, celui-là, s'il se conduit plus qu'en *dilettante*, oeuvre dans le fantasme de trouver une détermination absolue sur un terrain où aucun homme raisonnable ne l'a jamais recherchée[398]. » Il faut cependant voir si cela est aussi clair qu'il y paraît, au cas où je serais moi-même un homme raisonnable, sans pour autant me conduire *en dilettante*, ce qui serait l'abominable désolation.

XII §64 De manière très pénétrante, Benedetto Croce, dans sa philosophie de l'esprit, mit ensemble l'esthétique comme science de l'expression, et la logique comme science du concept pur, et divisa la philosophie pratique en deux branches : l'économie et l'éthique. En effet, il reconnaît l'existence d'un degré pratique de l'esprit, simplement économique, dirigé vers le singulier, sans souci de l'universel. Yago[399] ou Napoléon sont des types de perfection, de génie économique, et ce degré de perfection demeure en dehors de la sphère morale. Or, tout homme en passe par là, car avant tout, il doit chercher à être lui-même, en tant qu'individu, or, sans ce degré, la moralité ne saurait être expliquée, aussi vrai que la logique manque de sens sans

397 NDT : Unamuno note « *pensamiento* » ; d'après le contexte, nous concluons qu'il devrait plutôt s'agir de « *pessimismo* », que nous rendons donc par « pessimisme ».
398 NDT : Double traduction.
399 NDT : Inconnu. Peut-être s'agit-il de l'un des rois de Gwyneedd, nommés Iago.

l'esthétique. Or, la découverte de la valeur normative du degré économique que recherche l'hédoniste devait venir d'un Italien, d'un disciple de Machiavel, lequel a profondément spéculé sur la *virtú*, l'efficacité pratique, qui diffère précisément de la vertu morale.

XII §65 Toutefois, ce degré économique n'est au fond que le commencement du religieux. Le religieux est l'économique ou l'hédonique transcendant[400]. La religion est une économie ou un hédonisme transcendant[401]. Ce que l'homme cherche dans la religion, dans la foi religieuse, c'est de sauver sa propre individualité, l'éterniser, ce qui ne peut être atteint ni par la science, ni par l'art, ni par la morale. Ni la science, ni l'art, ni la morale n'ont pour nous besoin de Dieu ; ce qui nous rend Dieu nécessaire, c'est la religion. Et c'est avec une assurance géniale que nos jésuites parlent de notre salut comme de la grande affaire. Affaire, oui : affaire : quelque chose de type économique, hédoniste, quoique transcendant. Nous n'avons besoin de Dieu ni pour qu'il nous enseigne la vérité des choses, ni leur beauté, ni pour qu'il nous garantisse la moralité à coups de peines et de châtiments, mais pour qu'il nous sauve, afin qu'il ne nous laisse pas mourir tout-à-fait. Or, cette aspiration singulière est, pour être celle de tous et de chacun des hommes normaux – les anormaux par barbarie ou par excès de culture n'entrent pas en ligne de compte – universelle et normative.

XII §66 Ainsi, la religion est-elle une économie transcendante, ou si l'on veut

400 NDT : Unamuno utilise le terme « *transcendantal* ». Or, est transcendantal ce qui touche aux conditions de possibilité de la connaissance *a priori*, tandis qu'est transcendant ce qui dépasse les limites de notre humaine expérience. Aussi, conformément à l'usage kantien de cette distinction, traduisons-nous, d'après le contexte, « *transcendantal* » par « transcendant ». (cf. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Renaut, Introduction, VII, p. 110 : « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori* » - seconde édition. Dans la première édition : « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de nos concepts *a priori* des objets. »)

401 NDT : cf. *supra*.

: métaphysique. L'Univers a pour l'homme, outre ses valeurs logiques, esthétiques et éthiques, une valeur économique, laquelle, rendue ainsi universelle et normative, est sa valeur religieuse. Il ne s'agit pas seulement pour nous de vérité, de beauté, et de bonté ; il s'agit aussi, et avant tout, de salut individuel, de perpétuation, toutes choses que ces dernières normes ne nous fournissent pas. L'économie dite « politique » nous enseigne le moyen le plus adéquat, le plus économique, de satisfaire nos besoins, qu'ils soient ou non rationnels, laids ou beaux, moraux ou immoraux – une bonne affaire économique peut être une escroquerie ou quelque chose qui, à la longue, nous conduit à la mort –, or le suprême *besoin* humain est celui de ne pas mourir, celui qui consiste à jouir pour toujours de la plénitude des limites propres de notre individualité. Si la doctrine catholique de l'eucharistie enseigne que la substance du corps de Jésus-Christ est tout entière dans l'hostie consacrée, et tout entière en chacune de ses parties, cela veut dire que Dieu est tout en tout l'Univers, ainsi qu'en tout un chacun des individus qui le composent. Or, au fond, cela n'est ni un principe logique, ni un principe esthétique, ni un principe éthique, mais un principe économique transcendant ou religieux. Et grâce à cette norme, la philosophie peut juger de la question de l'optimisme ou du pessimisme. *Si l'âme humaine est immortelle, le monde est économiquement ou hédoniquement bon; si tel n'est pas le cas, il est mauvais.* Et le sens que le pessimisme et l'optimisme donnent aux catégories de « bon » et de « mauvais » n'est pas un sens éthique, mais un sens économique, ou hédoniste. Est bon ce qui satisfait notre aspiration vitale, et mauvais ce qui ne la satisfait pas[402].

XII §67 Ainsi la philosophie est-elle la science de la tragédie de la vie, réflexion sur le sentiment tragique que l'on en a. Ce à quoi je prétends par ces divers chapitres passés, c'est à l'écriture d'un tel essai, d'une telle

402 NDT : Unamuno semble ici méconnaître la catégorie des « indifférents ».

philosophie, avec ses inévitables contradictions et antinomies intimes. Et il ne manquera pas d'apparaître au lecteur que j'ai opéré sur moi-même ; que cet essai a été un travail d'autochirurgie, sans autre anesthésiant que le travail lui-même. Le plaisir d'opérer m'a rendue noble la douleur qu'il y a à être opéré.

XII §68 Quant à mon autre prétention, celle d'après laquelle ceci constitue une philosophie espagnole, peut-être *la* philosophie espagnole, d'après laquelle si un Italien découvre la valeur normative et universelle du degré économique, et que s'il énonce que ce degré n'est rien de moins que le principe religieux et que l'essence de notre religion, de notre catholicisme espagnol, est précisément d'être non une science, ni un art, ni une morale, mais une économie de l'Éternel ou du divin, alors il est un Espagnol ; que cela soit l'Espagnol même, dis-je, je le laisse à un autre à titre de travail – historique, celui-là – je lui laisse comme travail la tentative même de le justifier. Toutefois, pour l'heure, et même en laissant de côté la tradition expresse et extérieure qui consiste en ce que l'on exhibe des documents historiques, ne suis-je pas moi-même un Espagnol – et un Espagnol qui est à peine sorti d'Espagne –, par conséquent, un produit de la tradition espagnole, de sa tradition vivante, de celle qui se transmet par des sentiments et des idées qui rêvent, et non par des textes qui dorment ?

XII §69 La philosophie m'est apparue dans l'âme de mon peuple comme l'expression d'une tragédie intime analogue à la tragédie de l'âme de Don Quichotte, comme l'expression d'une lutte entre ce que le monde est, d'après ce que la raison scientifique nous en montre, et ce que nous voulons qu'il soit, d'après ce que dit la foi de notre religion. Or, dans cette philosophie réside le secret de cette habitude que l'on a de dire que nous sommes au fond réfractaires à la Culture, autrement dit, que nous ne nous y résignons

pas. Non, Don Quichotte ne se résigne ni au monde, ni à sa vérité, ni à la science, ni à la logique, ni à l'art ou à l'esthétique, ni à la morale ou à l'éthique.

XII §70 « Avec tout cela – m'a-t-il été dit plus d'une fois et par plus d'un – tu ne parviendras au mieux qu'à inciter les gens au catholicisme le plus fou. » Et l'on m'a taxé de réactionnaire, et même de jésuite. Ainsi soit-il. Et alors ?

XII §71 Oui, je le sais bien, je sais que c'est une folie que de vouloir faire retourner les eaux à leur source, que c'est le commun des mortels qui cherche dans le passé le remède à ses maux ; toutefois, je sais aussi que tout ce qui lutte pour un idéal, quel qu'il soit, même s'il semble dépassé, pousse le monde vers l'avenir, et que les vrais réactionnaires sont ceux qui se satisfont du présent. Toute prétendue restauration du passé est forge de l'avenir, et si le passé en question est un songe, quelque chose de mal connu... Il y a tout lieu de se réjouir ! Comme toujours, l'on avance vers l'avenir : celui qui marche s'y dirige, même s'il marche à reculons. Qui sait si ce n'est pas la meilleure manière de le faire ! ...

XII §72 Je me sens une âme médiévale, et il me semble que ma patrie a une âme médiévale ; cette dernière a traversé, de force, la Renaissance, la Réforme, et la Révolution, en y apprenant quelque chose – cela, oui – mais sans se laisser atteindre en son âme, en conservant l'héritage spirituel de ces temps que l'on dit d'obscurantisme. Et le Don Quichottisme n'est rien d'autre que ce qu'il y a de plus désespéré dans la lutte du Moyen-âge contre la Renaissance, qu'il a porté dans ses flancs.

XII §73 Et si les uns m'accusent de servir une oeuvre de réaction

catholique, peut-être que les autres, les catholiques officiels[403]... Mais ces derniers, en Espagne, ont peine à se mettre d'accord sur quoi que ce soit, et ne s'entretiennent entre eux qu'à travers leurs propres querelles et dissensions. De plus, ils ont une telle jugeote, les pauvres !

XII §74 Mais c'est que mon oeuvre – j'allais dire : ma mission – consiste à briser la foi des uns et des autres, la foi en la négation et la foi en l'abstention, ceci, pour promouvoir la foi en la foi elle-même ; elle consiste à combattre tous ceux qui se résignent, qu'ils relèvent du catholicisme, du rationalisme, ou de l'agnosticisme : elle consiste à les plonger dans l'inquiétude et l'aspiration.

XII §75 Sera-ce efficace ? Mais Don Quichotte aura-t-il cru en l'efficacité immédiate et visible de son oeuvre ? Cela est fort douteux, et du moins ne s'aventura-t-il pas, à tout hasard, à planter une seconde fois son casque. Et de nombreux passages[404] de son histoire trahissent le fait qu'il ne croyait pas intensément pouvoir atteindre pour le moment son but, qui était de restaurer la chevalerie errante. Mais qu'importe, si c'est ainsi qu'il vivait, lui, et qu'il s'immortalisait ? Il devait deviner, et il devina de fait, une autre efficacité à son oeuvre, une efficacité plus haute, qui était l'influence qu'exerçait chez ceux qui devaient le lire le pieux récit de ses exploits.

XII §76 Don Quichotte se tourna en ridicule, mais connut-il le ridicule le plus tragique, le ridicule réfléchi, celui que quelqu'un éprouve à ses propres yeux, devant son âme elle-même ? Changez le champ de bataille de Don Quichotte en son âme propre ; mettez-le à lutter en elle pour sauver le Moyen-Âge de la Renaissance, pour ne pas perdre le trésor de son enfance ; faites-en un Don Quichotte intérieur – avec son Sancho à ses côtés, un Sancho intérieur, lui

403 NDT : Le *Sentiment tragique de la vie* a été mis à l'Index
404 NDT : L'original comporte « *paisajes* », signifiant « paysages ». Nous corrigeons d'après le contexte.

aussi – et vous aurez à me parler de la tragédie comique.

XII §77 Mais qu'a laissé Don Quichotte ? – direz-vous. Je vous répondrai qu'il a laissé lui-même, et qu'un homme, un homme vivant et éternel, vaut toutes les théories et toutes les philosophies. D'autres peuples nous ont laissé surtout des institutions, des livres ; quant à nous, nous avons laissé des âmes. Sainte Thérèse vaut toutes les institutions, toutes les *Critique de la raison pure*.

XII §78 En fait, Don Quichotte changea. Oui, pour mourir, le pauvre. Mais l'autre Don Quichotte, le Don Quichotte réel, celui qui resta et qui vit en nous, celui-là continue à nous encourager de tout son souffle, celui-là ne changea pas, celui-là continue à nous animer en sorte que nous nous tournions en ridicule, celui-là ne doit pas mourir. Quant à l'autre, celui qui changea pour mourir, put avoir été changé parce qu'il était fou, et ce fut sa folie, et non sa mort ni sa conservation, qui l'immortalisa, faisant qu'il méritât le pardon pour le délit d'être né, *Felix culpa !*[405] Il ne guérit pas davantage, seulement changea-t-il de folie. Sa mort fut son ultime aventure chevaleresque ; il prit le ciel de force, lequel ciel supporte qu'on le force.

XII §79 Ce Don Quichotte-là mourut, et descendit aux enfers ; il y entra la lance en arrêt, et il libéra tous les condamnés, comme on libère des galériens, et ferma ses portes, y ôtant l'écriteau que Dante vit[406] et il le remplaça par un autre, disant : « Vive l'espérance ! » ; escorté par les émancipés, qui se moquaient de lui, il s'en alla pour le ciel. Et Dieu se moqua paternellement de lui, et ce rire divin remplit son âme d'un bonheur éternel.

405 NDT : « Heureuse faute », en latin.
406 NDT : Et qui comportait : « *Lasciate ogni speranza voi ch'intrate* », ce qui signifie en italien : « Laissez là toute espérance, vous qui entrez ». cf. note 39, p. 55

XII §80 Quant à l'autre Don Quichotte, il demeura ici, parmi nous, luttant désespérément. Sa lutte ne provient-elle pas du désespoir ? Comment se fait-il que, parmi les mots de notre langue que l'anglais a empruntés, figure – entre *siesta*, *camarilla*, *guerilla* et bien d'autres – celui de *desperado*, autrement dit : désespéré ? Ce Don Quichotte intérieur dont je vous disais qu'il était conscient de sa tragique dimension comique, n'est-il pas un désespéré ? Un *desperado*, oui, comme Pizarro et Loyola. Mais « le désespoir est maître des impossibles », nous apprend Salazar y Torres (in *Choisir l'ennemi*, acte I), et c'est du désespoir, et seulement de lui, que naît l'espérance héroïque, l'espérance absurde, la folle espérance. *Spero quia absurdum*, devrait-on dire, au lieu de *credo*[407].

XII §81 Don Quichotte, qui était seul, recherchait davantage de solitude encore, il recherchait les solitudes du Pauvre Peuple, pour se consacrer à lui, seul-à-seul, sans témoin, dans la plus grande absurdité, où soulager son âme. Toutefois, il n'était pas si seul, puisque Sancho l'accompagnait, Sancho le bon, Sancho le fidèle, Sancho le simple. Oui, comme disent certains, Don Quichotte mourut en Espagne et Sancho demeure, nous sommes sauvés puisque Sancho se fera chevalier errant, une fois son maître mort. Et en tous cas, il attend un autre chevalier fou, à suivre à nouveau.

XII §82 Il existe également une tragédie de Sancho. Ce dernier, l'autre, celui qui marcha aux côtés de Don Quichotte qui mourut, n'est pas sûr de sa mort, mais certains croient qu'il mourut fou à lier, réclamant sa lance, croyant comme une vérité vraie tout ce que son maître rejeta par mensonge sur son lit de mort et de conversion. Mais il n'est pas plus certain de la mort du bachelier Samson Carrasco, ni de celle du curé, du barbier, des ducs et des chanoines, et c'est contre ceux-là que l'héroïque Sancho a à lutter.

407 NDT : « J'espère parce que c'est absurde », au lieu du « je crois, parce que c'est absurde » de Tertullien. Cf. Note 96 p. 90.

XII §83 Don Quichotte allait seul, seul avec Sancho, seul avec sa solitude. Nous-mêmes, amoureux de Don Quichotte, n'irons-nous pas seuls nous aussi, forgeant pour nous une Espagne quichottesque qui n'existe que dans notre tête ?

XII §84 Et l'on reviendra nous dire : qu'est-ce que Don Quichotte a laissé à la Culture[408] ? Je répondrai : « Le Don Quichottisme », et ce n'est pas peu de choses ! Toute une méthode, toute une épistémologie, toute une esthétique, toute une logique, toute une éthique, toute une religion surtout, autrement dit : toute une économie de l'éternel et du divin, toute une espérance dans l'absurdité rationnelle.

XII §85 Pour quoi Don Quichotte luttait-il ? Pour Dulcinée, pour la gloire, pour vivre, pour survivre – non pour Iseut, qui est la chair éternelle ; non pour Béatrice, qui est la théologie ; non pour Marguerite, qui est le peuple ; non pour Hélène, qui est la culture[409]. Il lutta pour Dulcinée, et il l'obtint, puisqu'il vit.

XII §86 Ce qu'il y a en lui de plus grand, s'est qu'on s'est moqué de lui et qu'on l'a vaincu, car, étant vaincu, c'est comme s'il triomphait[410] : il dominait le monde en lui donnant à rire de lui-même.

XII §87 Et aujourd'hui ? Aujourd'hui se ressent son comique propre et l'inanité de son effort dans la dimension temporelle ; on le considère du dehors – la culture nous a enseigné à nous objectiver, c'est-à-dire à nous rendre étrangers à nous-mêmes au lieu de nous faire devenir nous-mêmes –

408 NDT : Unamuno dit : « *Kultura* »
409 NDT : Iseut eut pour amant Tristan, d'après Béroul ; Béatrice, Dante ; Marguerite, Faust ; Hélène, Faust et Pâris.
410 NDT : Unamuno fait ici de Don Quichotte l'*analogon* espagnol de Socrate, qui triompha en mourant. (cf. Platon, *Phédon*)

et en le considérant du dehors, l'on rit de nous-mêmes, mais non sans amertume. Peut-être le personnage le plus tragique fut-il un Margutte intime, qui, tel celui de Pulci, mourut en éclatant de rire, mais riant de lui-même. *Eridera in eterno*, il rira éternellement – dit l'ange Gabriel en parlant de Margutte. N'entendez-vous pas le rire de Dieu ?

XII §88 Le mortel Don Quichotte, en mourant, comprit son propre caractère comique, et pleura sur ses péchés, mais le Don Quichotte immortel, en le comprenant, se place au-dessus de lui, et en vient à bout sans le repousser.

XII §89 Don Quichotte ne se rend pas, car le pessimisme lui est étranger, et il lutte. Il n'est pas pessimiste car le pessimisme est fils de la vanité, c'est un effet de mode, du pur *snobisme*, et Don Quichotte n'est ni vain ni vaniteux, ni non plus moderne en aucun sens du mot – encore moins moderniste –, et il n'entend rien à ce mot de *snob* qui n'avait pas cours en vieil espagnol chrétien. Don Quichotte n'est pas pessimiste, car de même qu'il ne comprend pas ce que peut être *la joie de vivre*[411], il ne comprend pas son contraire. Il ne comprend pas davantage les âneries futuristes. En dépit de Clavileño[412], il n'est pas parvenu à l'époque de l'aéroplane, qui semble éloigner du ciel bien des étourdis. Don Quichotte n'est pas parvenu à l'âge du *taedium vitae*, du dégoût de vivre, lequel a coutume de se traduire en cette topophobie si caractéristique de bien des Espagnols modernes, qui passent leur vie à courir d'un côté comme de l'autre, non par amour de ce vers quoi ils vont, mais par haine de ce dont ils viennent, fuyant tout. Ce qui est l'une des formes qu'emprunte le désespoir.

411 NDT : en Français dans le texte.

412 NDT : Clavileño est le nom du cheval de bois avec lequel des ducs font une blague à Don Quichotte et à Sancho Panza, dans la seconde partie du roman de Cervantès. Ils leur font croire qu'il peut voler, qu'il faut l'enfourcher et se diriger vers les nues, car à cette condition seulement il ne poussera pas de barbe aux demoiselles locales. A l'aide de certains mécanismes, les ducs leur font croire qu'ils volent. Ni Don Quichotte, ni Sancho ne réaliseront la supercherie, ni la plaisanterie.

XII §90 Mais Don Quichotte entend déjà son propre rire, il entend le rire divin, et comme il n'est pas pessimiste, comme il croit à la vie éternelle, il a à lutter, fondant sur l'orthodoxie inquisitoriale scientifique moderne, pour amener un nouvel et impossible Moyen-âge, dualiste, contradictoire, passionné. Tel un nouveau Savonarole[413], Don Quichotte italien de la fin du XV° siècle, il lutte contre l'époque moderne qu'ouvrit Machiavel, et qui finira en farce. Il lutte contre le rationalisme hérité du XVIII°. La paix de la conscience, la conciliation entre la raison et la foi, grâce soit rendue à la Providence divine, n'est pas à l'ordre du jour. Le monde doit être comme Don Quichotte le veut, et les auberges doivent être des châteaux, il luttera contre le monde et sera, en apparence, vaincu, mais vaincra en se tournant en ridicule. Et il se vaincra lui-même en riant de lui-même, et en se faisant rire.

XII §91 « La raison parle et le sentiment mord », dit Pétrarque ; mais la raison elle aussi mord, et elle mord au plus profond du coeur. Et ce n'est pas parce qu'il fait plus clair qu'il fait plus chaud. « De la lumière, de la lumière, encore plus de lumière ! » réclamait Goethe à l'agonie, d'après ce que l'on dit. Non pas : « Plus de lumière ! » ; mais : « Plus de chaleur, de la chaleur, plus de chaleur encore ! » Car c'est de froid que l'on meurt, et non d'obscurité. La nuit ne tue pas ; le gel, si. Et il faut libérer la princesse enchantée et détruire les tréteaux de Maître Pierre[414].

XII §92 Mais n'y aura-t-il pas aussi quelque pédanterie – mon Dieu ! – à se croire moqué et faisant le Don Quichotte ? Les régénérés[415] (*Opvakte*) désirent que le monde impie se moque d'eux, pour s'assurer d'être bien régénérés, puisqu'ils sont moqués, et ils désirent jouir de l'avantage qu'il y a à pouvoir se plaindre de l'impiété du monde, dit Kierkegaard (*Post-scriptum*

413 NDT : Savonarole (1452-1498) fut un prédicateur dominicain italien qui institua et dirigea une dictature théocratique à Florence, de 1494 à 1498. Il est mort sur le bûcher le 23 mai 1498.
414 NDT : ... comme le fit Don Quichotte.
415 NDT : « *Opvakte* » signifie « Lumineuses » en Danois.

aux miettes philosophiques, II, II, IV, II, B).

XII §93 Comment échapper à la pédanterie, à l'affectation, qu'elle soit telle ou telle, si l'homme naturel n'est qu'un mythe, et si tous autant que nous sommes, sommes artificiels ?

XII §94 Romantisme ! Oui, peut-être est-ce en partie le terme idoine. Et il nous sert plus et mieux par l'impression qu'il donne. Contre cela, contre le romantisme, la pédanterie rationaliste et classique s'est déchaînée récemment, surtout en France. Le romantisme serait-il une autre pédanterie, une pédanterie sentimentale ? Peut-être. Dans ce monde, l'homme cultivé est soit un *dilettante*, soit un pédant ; tout le choix est là. Oui, peut-être René[416], Adolf Oberman[417], et Larra sont-ils des pédants... Le problème est de trouver une consolation dans la désolation.

XII §95 L'on a appelé « philosophie demi-mondaine[418] » celle de Bergson, qui est une Restauration du spiritualisme, au fond mystique, médiévale, quichottesque. Ôtez le « demi », reste : « mondaine ». Mondaine, oui, en vue du monde, et non en vue des philosophes, de même que la chimie ne doit pas rester en vue des seuls chimistes. Le monde veut l'illusion – *mundus vult decipi*[419] –, ou bien celle d'avant la raison, qui est la poésie, ou bien celle d'après la raison, qui est la religion. Machiavel a déjà dit que celui qui voudra tromper trouvera toujours quelqu'un disposé à être trompé. Et bienheureux sont ceux qui se laissent tromper ! Un français, Jules de Gaultier, prétendit que le privilège de son peuple était de *n'être pas dupe*[420], de ne pas s'y laisser prendre. Triste privilège !

416 NDT : Personnage de Chateaubriand, dans le roman éponyme, qui est largement autobiographique (Le prénom de Chateaubriand était François-René).
417 NDT : Personnage de Sénancour, dans le roman éponyme.
418 NDT : en Français dans le texte. On a dit aussi de Bergson qu'il était « un philosophe pour vieilles dames ».
419 NDT : Mot attribué à Pétrone.
420 NDT : en Français dans le texte.

XII §96 La science ne donne pas à Don Quichotte ce qu'il lui demande. « Qu'il ne le lui demande pas – dira-t-on –; qu'il se résigne, qu'il accepte la vie et la vérité telles qu'elles sont ! » Mais lui ne les acceptait pas ainsi, et il demande des signes à ce qui motive Sancho, qui est à ses côtés. Et ce n'est pas que Don Quichotte ne comprenne pas ce que comprend celui qui parle ainsi, celui qui tâche à se résigner, à accepter la vie et la vérité rationnelle. Non. C'est plutôt que ses besoins effectifs sont plus grands. Pédanterie ? Qui sait ! ...

XII §97 En ce siècle critique, Don Quichotte, qui a lui aussi été contaminé par le criticisme[421], doit s'en prendre à lui-même, en tant que victime de l'intellectualisme et du sentimentalisme ; plus il se veut spontané, plus il apparaît affecté. Et le pauvre cherche à rationaliser l'irrationnel, et à irrationaliser le rationnel. Il tombe dans le désespoir intime du siècle critique, dont les deux plus grandes victimes furent Nietzsche[422] et Tolstoï[423]. Et par malheur, entre dans la fureur héroïque dont j'ai parlé ce Quichotte de la pensée, qui échappa au cloître : Giordano Bruno, se faisant réveilleur des âmes endormies, *dormitantium animorum excubitor*, comme se présentait cet

---

421 NDT : Le criticisme est la philosophie d'Emmanuel Kant. L'espagnol comporte fautivement : « *cristicismo* »; Nous rétablissons l'orthographe : *criticismo*, avant de traduire.

422 NDT : Nietzsche fut tenu pour fou, à partir d'un effondrement à Turin, sur la place Alberto, le 3 janvier 1889, face à un cocher rudoyant son cheval, et à cause de courriers à ses amis, qu'il signait du nom de « Dionysos ou le crucifié ». Lors de ses premiers entretiens avec un psychiatre, il déclara être un grand homme, et vouloir beaucoup de femmes. Fut-il fou ? Grand homme, il l'était très certainement, c'était un génie conscient de l'être. Toutefois, « certains naissent posthume » comme il l'a lui-même dit. L'identification à Dionysos est compréhensible à partir de son apologie du dionysiaque, dans la *Naissance de la tragédie*. Quant à l'identification au Christ, elle est en pleine cohérence avec ses œuvres : l'*Antéchrist*, et *Ecce Homo*. Quant à sa sympathie excessive pour des douleurs infligées à un animal, que l'on se reporte à la *Seconde considération inactuelle*, I : l'on verra que l'attitude est en cohérence avec l'œuvre. Quant à la folie en général, Nietzsche s'en sera fait le porte-parole et le chantre, notamment dans le Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Tout concorde, donc. Il n'y a pas d'incohérence. En revanche, livré au hasard dans un monde sans Dieu ni raison, proie de la contingence la plus absolue, Nietzsche fut bien un désespéré. Le chapitre « De la mort volontaire », dans le premier livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, prône le suicide : « la doctrine : *meurs à temps* n'est pas assez connue », dit-il. La charité chrétienne, qu'il a tant combattue, l'a empêché de mourir à temps, comme bien d'autres désespérés. Et lui et son oeuvre furent placés sous la responsabilité et la censure de la psychiatrie et de sa sœur, jusqu'à sa mort.

423 NDT : Léon Tolstoï (1828-1910) a vécu la guerre de Crimée, qu'il relate dans les *Récits de Sébastopol*, et qui a inspiré son chef d'œuvre : *Guerre et Paix*.

ex-dominicain, qui écrivit : « L'amour héroïque est le propre des natures supérieures appelées « malsaines » (*in-sane*), non parce qu'elle ne savent pas (*non sanno*), mais parce qu'elles en savent trop (*soprasanno*). »

XII §98 Mais Bruno croyait au triomphe de ses doctrines, ou tout au moins au pied de sa statue, au *Campo dei Fiori*, face au Vatican, l'on a mis qu'elle se présente ainsi au siècle qu'il avait deviné, *il secolo da lui divinato*. Cependant notre Don Quichotte, le ressuscité, le Don Quichotte intérieur, conscient de son propre caractère comique, ne croit pas au triomphe de ses doctrines en ce monde, car elles ne lui appartiennent pas. Et mieux vaut qu'elles ne triomphent pas. Et si l'on voulait faire de Don Quichotte un roi, il se retirerait seul, dans la montagne, fuyant les troubles royaux[424] et régicides, comme le Christ s'était retiré seul dans la montagne, après le miracle de la multiplication des poissons et des pains, lorsque l'on voulu le proclamer roi. Il délaissa le titre de roi pour monter sur la croix.

XII §99 Dès lors, quelle est la nouvelle mission de Don Quichotte, aujourd'hui, dans ce monde qui est le nôtre ? Clamer, clamer dans le désert. Mais le désert entend, même si les hommes n'entendent pas, et un jour il se changera en forêt sonore, et de cette voix solitaire qui se pose sur le désert comme une graine, poussera un cèdre gigantesque qui, dans ses cent mille langues, chantera un Hosanna éternel au Seigneur de la vie et de la mort.

XII §100 Et vous autres à présent, bacheliers Carrascos du régénérationnisme européisant, jeunes qui travaillez à l'édification de l'Europe, par une méthode et une critique... scientifique, faites des richesses, faites la patrie, faites l'art, faites la science, faites l'éthique, faites ou plutôt traduisez surtout la Culture[425], car ainsi vous tuerez et la vie, et la mort. En

424 NDT : Nous traduisons au mieux : *regificientes*.
425 NDT : Nous traduisons ici « *Kultura* ».

vue de ce qui doit pour nous durer toujours ! ...

***

XII §101 Et là-dessus s'achève déjà pour le moment – il était temps! –,cet essai sur le sentiment tragique de la vie chez les hommes et chez les peuples, ou tout au moins chez moi – qui suis homme – , et dans l'âme de mon peuple, telle qu'elle se réfléchit en moi-même.

XII §102 J'espère, ô mon lecteur, que tant que dure notre tragédie, pendant quelque entracte, nous pourrons nous retrouver. Et nous nous reconnaîtrons. Et pardon si j'ai occasionné chez toi plus de gêne que celle que je devais inévitablement soulever, plus que ce qu'en prenant la plume pour te divertir un peu de tes illusions, je recherchais. Que Dieu te laisse non la paix, mais la gloire !

Salamanque, an de grâce 1912

SUPPLEMENTS

« A l'enfant malade »
(1907)

Duerme, niño chiquito,
Que viene el Coco
A llevarse a los niños
Que duermen poco.
(Chanson populaire)

Dors. De ma vie, tu es la fleur.

Dors. Sois tranquille.
Le sommeil est, pour ta douleur,
Le seul asile.

Dors, mon enfant ; mon pauvre enfant.
Jouis sans deuil
Du réconfort qu'on entend dans
Le mot : « cercueil »

Comme réconfort, garantie
De sa tendresse,
Comme preuve qu'il t'aime fort,
Quoiqu'il te laisse.

Bientôt viendra, l'air envieux,
Sur toi, trésor,
Celle qui tellement te veut :
La douce Mort.

Dans ses bras, tu t'endormiras
- Songe éternel ! -
Ton hiver, non, ne sera pas
Sempiternel.

Tu seras sans hiver, sans neige,
Fleur empêchée ;
Elle chantera sans manège
L'air recherché.

Oh mais vois quel triste sourire
Ride ta lèvre !
Sa main vient-elle parcourir
Ton coeur en fièvre ?

Oh, mais vois quel triste sourire
Ta lèvre plisse !
Qu'est-ce qu'en songes tu viens dire
A ta nourrice ?

A ton éternelle nourrice,
Toujours pieuse,
La Terre où tout en paix radieuse,
Repose. Fils !

Quand le soleil se lève enfin,
Ma pauvre étoile,
Quand tu fonds dans l'aube, à la fin,
Lève les voiles !

Tu périras avec l'aurore,
Fleur de la mort ;
Et la vie te rejette encore :
Quel heureux sort !

D'un songe sans terme, c'est l'heure !
Dors, sois tranquille.
Car la mort est, pour ta douleur,
Le seul asile.

L'Oraison de l'athée

(1912)

Écoute mon appel, Dieu qui n'existe pas,
Accueille en ton néant ces plaintes qui me pressent,
Aucun homme jamais en ses maux tu ne laisses
Sans baume consolant. Tu ne résistes pas
A notre prière, toi qui portes nos vœux.
Lorsque de mon esprit tu te tiens éloigné,
Les mots dont ma maîtresse aimait me conseiller
Par les tristes soirées, me reviennent bien mieux.
Qu'est-ce que tu es grand, ô mon Dieu, et si grand

Que tu n'es qu'une Idée ; or, elle est fort étroite
Cette réalité, ce réel qui s'étend,
Tentant de t'embrasser. Moi, je souffre à ta droite,
Ô Dieu inexistant ; car si tu existais
J'existerais aussi, moi-même, pour de vrai.

« La vie est un songe »

(Réflexions sur la régénération de l'Espagne)

1898

§1 Il est inutile de taire la vérité. Nous mentons tous lorsque nous parlons de régénération, dès lors que personne ne pense sérieusement à se régénérer soi-même. Cela ne va pas plus loin qu'un *topos*[426] de rhétorique, qui sort de la tête, mais non du coeur. Nous régénérer ! Et nous régénérer de quoi, si nous ne nous sommes encore repentis de rien ?

§2 A la vérité, nous autres qui parlons de la régénération de l'Espagne,

426 NDT : « lieu commun ». Cf. Aristote, *Topiques*.

ne sommes rien d'autre que de prétendus *intellectuels*, que l'on prétend tels à plus ou moins juste raison, flanqués de quelques hommes publics. C'est notre dernière position, le thème de la dernière heure, auquel personne – quelle faiblesse ! – ne saurait se soustraire.

§3 Le peuple, de son côté, ce que par antonomase nous nommons « le peuple », ceux qui ne sont que « peuple », la masse des particuliers, ceux que les grecs appelaient les *idiots*, les « nombreux » de Platon, ceux-là ne répondent pas à l'appel. Ils nous écoutent parler de tout cela comme on écoute la pluie tomber, car ils n'entendent pas ce qu'est la régénération. Or, le peuple est constant, en cela ; son indifférence manifeste procède de sa bonne santé chrétienne. Ceux qui ne savent pas faire mouche dans son âme, là où palpite sa foi secrète et recueillie, l'accusent de manque d'impulsion. Ceux qui n'y ressentent pas leur vie rêvée le disent mort.

§4 Il considère avec une souveraine indifférence la perte de nos colonies, dont la possession n'avait pas la moindre influence sur le bonheur ou l'infortune de ses enfants, pas plus qu'elle n'avait d'influence sur les espérances que nourrissent ces derniers, et qui les réconfortent. Que peut bien lui faire le fait que l'Espagne retrouve ou non son rang parmi les nations ? Que lui importe la gloire nationale ? Peu lui chaut notre mission historique... C'est une affaire de livres ! Notre pauvreté lui suffit, et je dirai même plus : c'est là sa richesse.

§5 Lorsque la guerre a éclaté, les espagnols conscients, ceux qui sont familiers des choses de l'Histoire, du Droit, et de l'honneur nationaux, perdirent beaucoup d'enfants. Leurs parents les regardèrent s'en aller avec un calme relatif, parce que c'était là une issue, parce qu'un grand nombre d'entre eux avait dû émigrer. La vie est difficile ; le sol est pauvre ; et l'avenir,

incertain. Mourir à la guerre ou ailleurs : quelle différence ? Et surtout, *il faut servir*, c'est une fatale nécessité. Aussi se laissèrent-ils mener à la mort là-bas, eux les héros anonymes, car de toute façon, il faut bien mourir, au bout du compte. Des héros anonymes ! Quel sarcasme dans cet oxymore ! Ils s'exposaient à la mort. Bah ! Personne ne meurt sans un décret de Dieu. La mort ne terrifie que les intellectuels, malades de la soif d'immortalité[427], et épouvantés par le néant supraterrestre que leur montre leur logique. Et c'est nous-mêmes, ces mêmes intellectuels, qui avons fait de la douleur des mères, ainsi que de la régénération de la patrie, une rhétorique. C'est prendre le monde en spectacle, et s'y donner en spectacle.

§6 De nombreux fils sont morts à la guerre, et leurs parents ont prié pour eux, tandis que d'autres fils se tenaient prêts à occuper leur poste. Toutefois, en voyant défiler ces cadavres vivants, cette pauvre jeunesse pleine de grandes espérances qui est en proie à la fièvre, le peuple pleure, car « dans quel but nombre de ces malheureux vont-ils servir sous les drapeaux ? » Leur vie sera à charge pour eux-mêmes et pour leurs frères, quelque chose de pire que la mort.

§7 La guerre s'est achevée après avoir affaibli l'Espagne, et le peuple commence à se reposer un peu. L'on devra le laisser pour un temps, sans troubler sa quiétude par de nouvelles histoires bruyantes, sans gêner son repos avec le refrain de la gloire et de sa destinée historique, sans l'appeler « héroïque ». Le *monde*, son ennemi, se taira quelques temps, et le laissera se recueillir dans sa pauvreté, afin que les hommes de l'ombre, les bienheureux *idiots*, puissent prendre d'autant plus de plaisir que la nation aura plus gagné en importance.

427 NDT : cf. Unamuno, *Sentiment tragique de la vie*, III

§8 Et cependant non. Aujourd'hui, l'on vient à lui armé de la rengaine de la régénération, en s'efforçant de le réveiller à nouveau de son rêve séculier. On lui dit qu'il souffre d'aboulie, de manque de volonté, qu'il n'y a pas de conscience nationale ; l'on a appelé « moribonde » la nation qui s'édifie sur lui ou à ses côtés, nation que l'on dit appartenir au peuple. Au peuple ! Au peuple ! Il ne la détient pas ! Il n'a que deux patries : l'une, ici-bas, est une patrie de transit, l'autre, là-haut, est son ultime séjour. Mais ce qu'il possède n'est pas une nation ; c'est une patrie, terre diffuse et tangible dorée par le soleil ; la terre où il mûrit et gagne son nécessaire, les champs familiers, la vallée et la colline de l'enfance, le chant de la cloche qui sonne le glas des parents, toutes ces réalités tirées de l'histoire de chacun. Si dans les nations moribondes, les hommes de l'ombre sont plus tranquilles pour rêver leur vie ; si les *idiots* y pérégrinent de manière plus pacifique, alors mieux vaut une nation à l'agonie. Bienheureux les pacifiques, car le royaume des cieux sera leur – ce royaume dont, quotidiennement, ils réclament l'avènement par tradition.

§9 Les citadins conscients d'une grande nation historique vivraient-ils mieux que le moindre villageois d'un trou perdu quelconque ? Le paysan du Toboso, qui naît, vit, et meurt, serait-il moins heureux que l'ouvrier new-yorkais ? Maudit soit ce que l'on gagne par un progrès qui nous pousse à l'ivresse des affaires, du travail, et de la science, faisant taire la voix de la sagesse éternelle, laquelle répète sans cesse le « vanité des vanités[428] » ! Ce peuple, robuste et sainement misonéiste[429], sait fort bien qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil[430].

§10 Il git dans l'arriération ? Et alors ? Laissez les autres courir, ils

428 NDT : Formule de l'Ecclésiaste, dans la *Bible* : « *Vanitas vanitatum, omnia vanitas* ».
429 NDT : Le misonéisme est la haine de la nouveauté, du changement.
430 NDT : « *Nihil novi sub sole* ».

finiront bien par s'arrêter. Il git dans l'ignorance ? L'ignorance ! L'ignorance des particuliers a plus de grandeur que la science des hommes publics ! L'ignorance ! Ceux-là savent tant de choses que ceux-ci ignorent ! De ce que ces derniers ignorent, ils savent beaucoup de choses, et les régénérationnistes, en revanche, ignorent quasiment tout de ce qu'ils savent. La science de l'ignorance est une science divine ; plus qu'une science, c'est une sagesse. Le corps sait mieux que tous les physiologistes comment cicatriser une blessure, et le peuple, qui est le corps social, en sait bien plus que les sociologues qui en proviennent et s'évertuent à ne pas le laisser dormir.

§11 Mais il faut sacrifier le peuple à la nation, il faut lui donner un caractère et une individualité historique afin qu'il vive dans la culture, et qu'il figure parmi les *Kulturvolken*[431] – disons-le, comme il faut, en allemand. Quelle horrible chose que cette sorte de suicide moral des individus au nom de la collectivité ! Prétendre au sacrifice de tous les espagnols, de chaque espagnol, sur l'autel de l'Espagne, ne serait-ce pas pure idolâtrie païenne ? N'est-ce pas cruauté, que de perturber le calme des gens simples, et de le perturber pour la cause d'une idée ? Il n'y en a pas, si grande soit-elle, qui vaille la paix intérieure d'un peuple, la paix véritable, la plénitude de l'*idiotisme*. Le fait d'enrôler des hommes dans la lutte pour la vie historique de la nation ne reviendrait-il pas à les détourner et les faire déserter de la lutte pour leur propre vie éternelle ?

§12 Le destin individuel de l'homme, en tant qu'il importe à tous et à chacun d'entre les hommes, est le plus humain qu'il y ait. Or, lorsque nous parlons ici de régénération, presque tout le monde oublie cela, et même, il y en a beaucoup qui affirment qu'afin de nous régénérer, nous devons l'oublier.

431 NDT : « Les peuples cultivés ».

Fini de prier ! Tout le monde au boulot ! Comme si la prière n'était pas autant un travail, que le travail est une prière ! La conquête de la paix n'est rien pour tous ces fournisseurs du nouveau paganisme, qui cherchent à écraser sous la *ville* l'homme, la personne simple, l'*idiot*, le doux, le pacifique, le pauvre d'esprit.

§13 J'ignore s'il y a ou non en Espagne une conscience nationale, mais je sais qu'il y en a une populaire. Le peuple espagnol – non la nation – se leva en masse, sans le secours d'aucune organisation centralisée, tel quel, contre les armées de Napoléon, qui nous apportaient le progrès. Ce fut sans le vouloir. Il entrevit que ces armées lui coûteraient le viatique de sa pérégrination au travers de sa patrie terrestre, la consolation de sa vie résignée, la foi routinière sur laquelle est assise sa sombre tranquillité ; il entrevit que le progrès ne le laisserait pas rêver en paix, qu'il transformerait ses rêves en cauchemars, et il résista. Il alla jusqu'à se préparer à mourir collectivement plutôt que d'envoyer ses enfants sur la route qui mène au suicide individuel. Les progressistes d'alors étaient francisés, ils considéraient avec tendresse l'envahisseur qui apportait avec lui l'évangile de la culture, la Bonne Nouvelle de la Révolution bourgeoise.

§14 L'on promet au peuple je ne sais quel rôle brillant pour ses enfants, si, se débarrassant de son rêve, il entre pleinement sur les chemins du progrès. « L'on te donnera gloire et pouvoir si, vaincu, tu te mets à aduler le Progrès » – lui dit-on. Ses lointains descendants domineront Canaan, mais lui doit mourir dans le désert, sans autre consolation.

§15 Qu'on le laisse vivre en paix, et dans la grâce de Dieu, entouré d'une simplicité dorée, dans son costume d'homme heureux, et surtout, que l'on n'invoque pas en vain le nom de sa foi pour lui parler de l'Espagne

historique, conquérante de royaumes, domaines où jamais ne se couchent ni le soleil, ni l'injustice ! Pourvu que le venin païen des gloires mondaines ne le détourne pas du baume chrétien de la consolation ! Pourvu qu'on le laisse dormir, et rêver son rêve de lenteur, d'obscurité, de monotonie, le rêve de sa bonne vie routinière ! Qu'on ne le sacrifie pas au progrès ! Ah ! S'il s'en revenait à nouveau vers le splendide Moyen-âge, plein de rêves consolants ; vers cet âge qui fut l'âge d'or pour le peuple qui travaille, prie, croit, espère et dort ! Au temps d'alors, la grandeur de son *idiotisme* le vivifiait pour des siècles.

§16 Qu'est-ce qu'un progrès qui ne nous conduit pas à ce que chaque homme meure plus en paix et plus satisfait d'avoir vécu ? Le progrès est, d'ordinaire, une superstition plus dégradante et plus vile que toutes celles que l'on combat en son nom. L'on en a fait une abstraction, et de l'abstraction, l'on a fait une idole, un Progrès flanqué d'une majuscule. C'est le *fatum* terrible, le destin inhumain du crépuscule du paganisme qui, incarné dans l'Évolution, ressurgit pour réduire en esclavage les âmes fatiguées.

§17 Le progrès ne se laisse comprendre qu'en tant qu'il libère le riche de ses richesses, qu'il libère le pauvre de sa pauvreté, et qu'il nous libère tous de l'animalité ; il nous permet alors de lever la tête au ciel et, en allégeant le poids des nécessités temporelles, il nous dévoile les nécessités éternelles. Oui ! Tout à la machine, avec le moindre effort possible ! Économisons des forces afin de les concentrer dans ce qui constitue notre suprême intérêt et notre plus haute réalité ! Cependant, du progrès réel et concret, qui est un moyen, nous faisons un progrès idéal et abstrait, qui est une fin et une idole. Progresser pour progresser, parvenir à la science du bien et du mal pour devenir des dieux ! Tout cela n'est rien d'autre que de la convoitise, forme concrète de toute idolâtrie, qui change les moyens en fins.

§18 L'or, qui est un instrument de l'échange, nous le prenons comme fin en soi[432], et pour l'accumuler, nous vivons misérablement. Or, la culture n'est pas autre chose que de l'or, un instrument d'échange. Heureux qui gagne un bonheur pérenne par son moyen !

§19 Image symbolique des peuples qui s'enivrent de Progrès : voyez ce pauvre moissonneur agonisant qui, lorsque le prêtre vint lui donner l'extrême onction, fermait sa main crispée, y gardant jalousement sa dernière pièce de monnaie, pour qu'on l'enterre avec[433]. De la même manière, l'on enterrera avec leur progrès tous ces peuples cupides et idolâtres du Destin.

§20 Il faut produire, produire le plus qu'il est possible, dans tous les domaines, au moindre coût, et ensuite, que le genre humain s'évanouisse au pied de la monumentale tour de Babel, bourrée de produits en tous genres, de machines, de livres, de tableaux, de statues, de souvenirs de la gloire mondaine, d'histoires[434] !

§21 Vivre, vivre le plus possible en étendue et en intensité ; vivre, parce que tous, il nous faut mourir ; vivre, parce que la vie est une fin en soi ! Et surtout, faire beaucoup de bruit, afin que l'on n'entende pas les eaux profondes des entrailles insondables de l'esprit, la voix de l'Éternité ! Se gaver de culture à en exploser, comme dit un ami progressiste !

§22 Si lorsque meurent les organismes qui les nourrissent, toutes les consciences individuelles retournent à l'inconscience absolue de laquelle

432 NDT : A comparer avec la théorie de Marx (*Capital*, livre I), qui fait du capital une perversion de l'échange, et plus exactement du cycle Marchandise – Argent – Marchandise, en cycle Argent – Marchandise – Argent. Voir également la critique aristotélicienne de la chrématistique (*Politiques*).
433 NDT : La même parabole est utilisée dans *Le Sentiment tragique de la vie*, III.
434 NDT : La même métaphore est utilisée dans *Le Sentiment tragique de la vie*, I.

elles procèdent, alors le genre humain n'est pas autre chose qu'une fatidique procession de fantômes, qui va du néant au néant, et l'humanitarisme est ce qu'il y a de plus inhumain[435]. Or, le fait est qu'une telle conception palpite, quoique parfois de manière voilée, chez tous les idolâtres du Progrès.

§23 Il y a, dans l'immense épopée castillane, un moment d'une profonde beauté ; c'est lorsque Don Quichotte, ayant dit adieu aux ducs, se trouva « en rase campagne, libre et débarrassé des avances d'Altisidore[436] ; alors il lui sembla qu'il était au centre et que les esprits le rajeunissaient pour qu'il puisse à nouveau poursuivre ses affaires chevaleresques ». Il entonna alors un hymne à la liberté, réputant heureux celui à qui le ciel donna un morceau de pain sans qu'il fût obligé de remercier qui que ce soit, si ce n'est le ciel lui-même, et il se retrouva ensuite avec une douzaine de paysans qui portaient des images sculptées pour le retable de leur village. Don Quichotte demanda courtoisement à les voir, et ils lui montrèrent saint Georges, saint Martin, saint Diego Matamore et saint Paul, tous les quatre chevaliers errants du Christianisme, qui se battaient pour le divin. A ce moment-là, notre hidalgo de la Manche s'exclama :



– *Eux ont conquis le ciel par la force de leurs bras, car le ciel tolère la force ; or jusqu'à présent, je ne sais ce que j'ai conquis à force de labeurs ; mais si ma Dulcinée du Toboso faisait partie de ceux qui les tolèrent, améliorant l'état de mon bonheur et adoubant mon jugement, il se pourrait que j'eusse lancé mes pas sur un meilleur chemin que celui que j'ai suivi.*

§25 Ici, la folie temporelle du chevalier Don Quichotte s'évanouit dans

435 NDT : Le même paragraphe, quasi identique, de retrouve dans *Le Sentiment tragique de la vie, III*.
436 NDT : Il s'agit de l'une des servantes de la duchesse, qui s'essaie à troubler Don Quichotte.

l'éternelle bonté de l'hidalgo Alonso Le Bon, sans que peut-être l'on puisse trouver dans toute la tristissime épopée un passage d'une plus profonde tristesse. Le chevalier obstinément attaché à l'héroïque entreprise qui consiste à redresser les torts du monde, à les corriger, confesse ne pas savoir ce qu'il gagne à force de labeurs, et son regard se tourne vers la conquête du ciel, qui tolère d'être gagné par la force.

§26 Cette réduction à la sagesse d'Alonso Le Bon, à l'éternelle sagesse qui servait de soutien à sa folie temporelle, cette réduction qui est la sienne, met en lumière son intime affinité spirituelle avec les mystiques issus de la même terre que lui, avec ces belles âmes pleines de la soif des sèches étendues désertiques de Castille, et de la chaleur trépidante du ciel pur qui les couronne. Ce moment de doute au sujet de son oeuvre propre est ce qu'il y a de plus divin chez ce pauvre chevalier, si profondément humain. C'est la révélation du socle d'humilité de ce fol *ego* qui le mena à se croire le bras de la justice, et à s'en remettre à Dulcinée, la Gloire.

§27 Que le Don Quichotte de la Régénération et du Progrès se retire dans son trou perdu, pour y vivre dans l'ombre, sans embarrasser le pauvre Sancho, le bon Sancho, l'*idiot* représentatif, sans tenter de le civiliser, en le laissant vivre en paix dans la grâce de Dieu, voilà tout ! Oui, car tout est bien là, et le reste n'est rien.

§28 Ce brave Sancho, sur lequel nous autres, intellectuels, nous vengeons par l'insulte nos aspirations insatisfaites, ce brave Sancho détient des trésors de sagesse cachés au creux de son ignorance, et des trésors de bonté et de vie logés au fond de son égoïsme. Lui fut grand, parce qu'étant sage, il crut en la folie sa voisine, il aima le fou et le suivit, quand d'autres fous ne l'eussent pas suivi ; en effet, chaque fou va son chemin, avec son

thème à lui, et ne croit qu'en ce dernier ; il plaça son espérance dans l'île, en se purifiant du désir égoïste de la posséder, par la fermeté d'une espérance si peu sage. Cet *idiot* sublime fut un homme de foi, d'une foi aussi grande que la folie de son maître.

§29 Toutefois, après que le chevalier eut descendu jusqu'au plus intime de sa sagesse, son esprit suivant le cours habituel de ses pensées, en entrant dans une forêt – distrait par des sermons et des raisonnements – il se trouva mal à propos – sans même avoir eu le temps d'y penser – pris dans un filet vert. Alors, rendu à sa folie, il proposa de quoi subvenir à ses besoins durant deux années civiles, et au milieu du chemin qui allait à Saragosse, il dit de ces demoiselles contrefaites qui avaient tendu le piège aux verts branchages qu'elles étaient les plus belles et les plus courtoises qui fussent au monde, exception faite d'une seule : l'inégalable Dulcinée du Toboso.

§30 La pulpe de l'agitation que produisait peut-être chez lui le retour de pensées relevant de la sagesse fondamentale n'a pu vraiment se sédimenter en aucun Don Quichotte intellectuel ; d'autres fois, c'est la tentation infatigable, celle du progrès, celle de l'avenir historique prometteur, celle de la richesse, celle de la gloire, la gloire de la nation dans l'Histoire étouffant la patrie dans l'éternité, qui l'affecte. Alors, il revient à la vision de sa Dulcinée du Toboso. « Une nation ascète est une absurdité – dit-on ; un peuple ne peut fuir la rumeur du monde, il ne peut être sage. Ou il progresse, ou il meurt. Il faut partir à la conquête de la culture et de la gloire ».

§31 Or, à la base de telles idées palpite leur âme cachée : le désir de faire reluire notre nationalité, et de voir s'étendre notre langue et notre littérature, que l'on lise davantage nos livres, ceux de tous les auteurs qui ressentent ainsi les choses, et que perdurent davantage nos noms dans les

annales et les calendriers. Le monde fera plus grand cas de nous, nous deviendrons plus riches, quoiqu'une telle richesse soit basée sur un appauvrissement de ce qui nous console ; nous devons immortaliser notre fantôme ici-bas, nous devons faire partie de l'Histoire. Il nous faut gagner les faveurs de l'inégalable Dulcinée, la Gloire !

§32 Les plus résolus, ceux qui ont la foi la plus pure dans le Progrès, n'aspirent qu'à une gloire collective, qu'à faire de l'Espagne une nation forte, redoutée, qui se montre et se fait entendre dans le monde.

§33 A toute heure, l'on entend parler du jugement de la postérité, du décret de l'Histoire, de la réalisation de notre destin (lequel ?), de la renommée de la mission historique de notre nation. L'Histoire ne remplit pas tout ; nous vivons en esclaves du temps qui est le nôtre. Le peuple, dans tout cela, la troupe bénie des *idiots*, rêvant sa vie au-dessous de l'Histoire, noue la chaîne obscure de l'existence de chacun d'eux au sein de l'éternité. Dans les champs où eut lieu la bataille de Munda, inconscient de l'Histoire, le pâtre inconnu fait la sieste.

§34 L'Histoire ! Tout nous réduit à cette foi païenne tout entière contenue dans le vers immortel de l'*Odyssée* : *Les dieux ourdissent et réalisent le projet de détruire les hommes pour que l'avenir ait matière à chanter.*

§35 A mesure que la foi chrétienne se perd dans la réalité éternelle, l'on recherche davantage une immortalité palliative dans l'Histoire, dans ces Champs-Elysées où errent les ombres de ceux qui furent. Ne sachant plus voir avec le coeur, et tourmentés par la logique, nous cherchons dans l'imaginaire un *ersatz* de consolation. Esclaves du temps, nous nous

efforçons à donner au passé et à l'avenir la réalité du présent, et nous n'avons plus d'intuition de l'éternel parce que nous le recherchons dans le temps, dans l'Histoire, et non plus en lui-même. Ainsi, nous regardons du côté du *fatum*, du Progrès, le prenant pour une fin et une idole, nous y asservissant au lieu de nous en rendre les maîtres. Et le Progrès nous broie comme le char de Juggernaut broyait ses fantastiques adulateurs.

§36 Malheureux peuple ! Qui le libérera de cette histoire de mort ?

Novembre 1898

INDEX NOMINUM

« *Si j'ai péché, c'est d'avoir trop orné* [ce traité]
de citations étrangères, auxquelles il semblera
que j'ai souvent fait violence. »
Unamuno, *Du Sentiment tragique de la vie*, XII, §2

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

INDEX RERUM

« Tout ce qui se fait est le fait d'un mot, et le mot fut un principe »
Miguel de Unamuno, *Du Sentiment tragique de la vie*, XII, §46

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V